عبد اللطيف شراره

معارك أدبية

قديمة ومعاصرة

أشهر المعارك القلمية
في ميادين الأدب والفكر والاجتماع والفلسفة والتاريخ

دار العلم للملايين

دار العلم للملايين

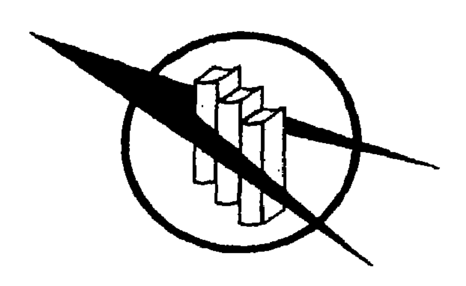
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو

ص ب ١٠٨٥ - تلفون : ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩

برقيا : ملايين - تلكس : ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى

تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٤

مقدمة المؤلف

لا جدال أن الإنتاج - أدبيًّا كان أم فنيًّا، فكريًّا أم صناعيًّا - يثير لدى المتأثرين به، ضروباً من الأحاسيس والملاحظات والتعليقات والآراء، لا يملكون في معظم الأحيان، أن يسكتوا عليها. فإذا عبّروا عنها وكانت سلبية أو إيجابية، أحدثت ردّ فعلٍ لدى ذوي الإنتاج والمتأثرين به.

وهكذا... نعم هكذا، تنشأ المعارك الأدبية والفكرية في كل مكان وزمان. فهي في واقع أمرها «أحداثٌ» لا سبيل إلى تلافي حدوثها، وحدوثها مرتبط بالإنتاج، ونقد الإنتاج، وردّ النقد، أو ما درج المتأخرون على تسميته «نقد النقد» الذي كان يتوالد، ويتسلسل، وينتقل من جيل إلى جيل، على مدى العصور، وتعاقب الأجيال.

واليوم يبدو لنا، ونحن ندرس هاتيك المعارك وتوالدها، وتسلسلها، ونشوبها على الدوام بين الأدباء والشعراء والمفكرين والناقدين، أنها تُردُّ في عواملها الأساسيّة إلى ثلاثة أشياء: المزاج، والذوق، والاتجاه.

لنأخذ مثالاً على ذلك ما وُصِف بأنه «الأدب الباكي» الذي عُرِف به الرومانطيقيون خاصّة، من أبعد العصور إلى يومنا هذا، ونجده صارخاً في أكثر ما بقي لدينا من أشعار الجاهلية، بدءاً من الشعراء الصعاليك، مروراً بأصحاب المعلّقات، والعذريين من العشاق، إلى أيام أبي القاسم الشابي، وبشاره عبد الله الخوري (الأخطل الصغير).

غير أننا نجد إزاء ذلك البكاء على الأطلال، والهلع والتفجع عند هجر

الحبيب، والسقوط في هاوية الكآبة الخانقة مع افتقاد عزيز، أو انتصار عدو، أو وقوع كارثة – نجد إزاء هذه الظواهر المحزنة المفجعة، من يقاوم، ويلوم، ويشتـدّ في اللوم والمقاومة. فهذا تأبط شراً – وهو من الصعاليك – يكافح ألمه:

ولا أقول، إذا ما خُلّةٌ صرمت: « ياويح نفسي! » من شوقٍ وإشفاق

وهذا أبو نواس يسخر ممن يقف على الأطلال:

قـل لمن يبكي على رسم درس واقفاً: « ما ضر لو كان جلس؟! »

وهذا أبو ماضي يعرّض بجبران الذي قضى أيامه بين تشبيب وشكوى ونواح:

أيهـذا الشاكي ومـا بك داءٌ كيف تغدو إذا غدوت عليلا؟!

وهذا الريحاني يحمل حملة شعواء لا تهدأ، ولا تكل، ولا تتوانى طرفة عين، على أولئك الذين ملأوا الفضاء بالآهات، وأغرقوا البلاد بالدموع، نواحاً على أيام الصبا، ومفاتن الربيع، ولذائذ العيش الرغيد!

فهؤلاء كلّهم من تأبّط شراً إلى أبي نواس، إلى أبي ماضي، إلى أمين الريحاني... إنما كانوا يصدرون في لومهم، وسخريتهم، وشدتهم على النائحين والشاكين والباكين، عن « مزاجٍ » خاص، يرفض الاسترسال مع الكآبة، والاستسلام للعذاب!

وكانت الخصومات التي نشأت عن اختلاف المزاجين: الضعيف الخائر، والقوي المقاوِم، تؤدي إلى معارك تفيدُ منها التربية، ويسمو بها الفكر البشري، والمجتمع الإنساني، في نهاية كل مَطَاف.

★ ★ ★

أمّا خصومة الأذواق، فهذه من أدق ما عرف الأدب، وأعنف ما شهد

الفكر من معارك، يصعب التحكم فيها، والحكم عليها، ولا يجد المجتمع سبيلاً إلى إنهائها، وتحوير مجراها.

تلك هي قصة ابن سينا والغزالي: الأول كان «يحب الحياة عريضة قصيرة» ولا يرتضيها «ضيقةً طويلة». والثاني كان إلى الزهد أقرب، تزدهيه العزلة، وينفر من العامة، ويكره طمع الطامعين، وحيل المحتالين. والقضية بينهما قضية ذوق. الأول يفكر في النفس ككل، والثاني يفكر في الخلاص من السوء الذي تأمر به النفس، ولا يرتاح إلا حين تعرج به آماله إلى سماء القُدُس، وهذا الاختلاف في الذوق أدّى إلى معركةٍ فلسفية كبرى، سرى معها الشك إلى «مقاصد الفلاسفة»، وانتهى إلى تقويض الحكمة والشريعة معاً، في مجمل الديار الشرقية.

وكان تنافر الأذواق لدى المفكرين، السبب الحقيقي في نشوء المذاهب المتنافرة، والآراء المتناقضة بين المثاليين والواقعيين، بين الرومانطيقيين والكلاسيكيين، بين النفعيين والخياليين، إلى آخر ما هنالك من نقائض وتناقضات. والمعارك التي نشبت بين هؤلاء وأولئك، في كل جيلٍ وبلد، لم تؤدِّ في الحقيقة إلى موقفٍ ثابت، ولا إلى فكرةٍ مستقرة، لأن الذوق نفسه غير قابلٍ للثبات أو الاستقرار، وظلّت تربيته خاضعةً للذوق العام السائد في كل بيئة على حدة، ثم يصبح خاصًّا بحكم تبيّؤه أو تأقلمه، أو زمنه.

★ ★ ★

ننتقل الآن إلى الاتجاهات المتغايرة، المتباينة، لدى كل فردٍ أو جماعة. و«الاتجاه» ثمرة اتحاد المزاج بالذوق، والذوق بالمزاج. وتغيّره كتغييره، نتيجة جملةٍ من العوامل الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية والفكرية. ولا يمكن أن يحدث – أي التغيير – دون تفاعل هذه العوامل بجملتها.

هنا، لا بد من انتقاء مثل حديث، لأن الأعصر الحديثة شهدت أكثر من

غيرها، تقلّباً في الأمزجة والأذواق، وبالتالي في المسالك والاتجاهات، ولا سيما في فترات التنوُّر والتحرر، التي كانت تمهد للثورات، والانقلابات الاجتماعية والسياسيّة.

وقد يكون في مقدّمة هاتيك الفترات والانقلابات ما جرى في فرنسا خلال القرن الثامن عشر الذي انتهى بتغيير النظام السياسي، وانهيار الاقطاع، وامِّحاء سلطة الإكليروس، وتغليب الحرية على كل اتجاه في كيان الفرد والجماعة على السواء.

ثم إن لهذه الفترة أهمية خاصّة في مجمل التاريخ العربي الحديث، إذ نجد معظم أركان النهضة الفكرية في الديار العربية تأثروا بالثورة الفرنسية وباعثيها ومفكريها، من أعمدة اليقظة المصرية حين غزا نابليون مصر، حتى ظهور أعلام من أمثال أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وطَهَ حسين، والأمير شكيب أرسلان، وعباس العقاد.. ومن تألق الأفغاني والكواكبي، إلى الشدياق، والريحاني، وأدباء المهجر في الأميركتين: الشمالية والجنوبية.

كان لعصر التنور في فرنسا (القرن الثامن عشر) إذن، أكبر الأثر في تغيّر الاتجاهات وتغييرها. وقد عرف من أساطين تلك الحقبة رجلان: ڤولتير وروسو. والمعركة التي قامت بينهما، تؤكد ما نحن في صدد بيانه من تأثير المزاج والذوق الفرديين، حتى في تغيير الاتجاهات العامة لدى الجماعات، رغم أن هذين لم يكونا وحدهما طبعاً، وراء ذلك الانقلاب الفكريّ الخطير. والمعركة بينهما مثلٌ يُضْرَبُ لا أقلّ ولا أكثر! ولا نستطيع هنا أن نذكر تفاصيلها الدقيقة، وإنما نشير إلى مجملها:

عندما أصدر جان- جاك روسو كتابه «إميل أو في التربية»، أحدث ضجة عارمةً لم تهدأ حتى اليوم في بعض الأوساط، واضطر معها مواطنوه الأولون- أهل جنيف - إلى إحراق الكتاب، والتبرؤ من مؤلفه ونفيه، وتبعهم أهل باريس في خطواتهم هذه. كان ذلك عام ١٨٦٢ . ومن غريب

المصادفات أن يكون ڤولتير مقيماً في جنيف خلال ذلك الزمن. وكان من روسو أن اتهمه بالوقوف وراء تلك الفعلة!

والحقيقة أن ڤولتير الذي عانى كثيراً من السجن والنفي والاضطهاد، كان قد عرض على روسو مراراً وتكراراً، أن يؤويه في منزله، في فرناي، حيث شيَّد قصراً فخماً كانت تتقاطر إليه نخبة الأدباء والمفكرين في أوروبا من أقصاها إلى أقصاها.

ولكن روسو كان يرد على هذه العروض بأنها نفاقٌ ومداهنة... وحمي وطيس المعركة بينهما إلى درجة لا تطاق لكل من يقترب منها، فضلًا عن أن يشارك في أحد طرفيها، وإذا بفولتير يجأر شاتماً: «لو كان لكلب ديوجينوس وكلبة إيروستراتوس[1] ولد، لكان جان - جاك»، وروسو يرد معتبراً هذا الكاركوز فولتير «واحداً من أعضاء ديوان التفتيش الذين لا همّ لهم سوى إعدام الأبرياء!».

الأمر الذي نودّ الإشارة إليه، هو أن الخلاف بين ڤولتير وروسو، كان خلافاً حقيقياً في اتجاه كل منهما: الأول عقلاني، واقعي، لئيم الطبع والسريرة، يمارس الحياة بانتهازيةٍ ونفعية، والثاني عاطفي، خيالي، يقترب من البلاهة في طيبته. الأول كلاسيكي، والثاني رومانطيقي. وكانت الثورة نتاج هذين الاتجاهين معاً!

★ ★ ★

ولكن الدرس الحقيقي الذي نود استخلاصه من هذه الخصومة وأمثالها بين المفكرين والأدباء، هو أن اختلاف الرأي يتحول، حين ينبع من الذوق

---

(١) ديوجينوس فيلسوف إغريقي (٤١٣-٣٢٧ ق.م) عرف بزهده ونقمته على المجتمع وأنسه بكلبه. أما إيروستراتوس فكان شخصاً مغموراً أراد أن يشتهر فأحرق معبد آرتيميس في مدينة إيفازة، تساعده كلبته. وهو مثال لمن «يكسر مزراب العين» كما تعبر العامة في بلادنا.

والمزاج، إلى عداوة، إلى كراهية، إلى تيارٍ جارف من الحقد والبغضاء، يمكن أن يسوق الآخرين إلى ما لا تحمد عقباه في كثيرٍ من الحالات والأوضاع البشرية.

ثم إن مثل هذه الخصومات تأخذ في مظهرها الأول طابعاً أدبيًّا أو فلسفيًّا لا يخلو من الإغراء، إذ يستهوي العامّة والخاصة على السواء.

والأدب معرّضٌ دون غيره من نشاطات العقل والروح، لأن تتلبّس به الخصومات أو تستتر وراءه، فقد تكون الخصومة شخصية، بمعنى أن الخلاف بين اثنين أو أكثر، يقوم في الأساس على علاقةٍ خاصّة، لا يَدَ فيها للأدب أو العلم أو الفن، ولا صلة للجمهور بها من قريب أو بعيد، حتى إذا تمثلت في قصيدة هجاء، أو مقالة نقد، أو نكتة تشيع، أو حديثٍ تتناقله الألسنة، تفقد «خصوصيتها»، وتغدو ملكاً للجميع، يتصرف بها من شاء كما يشاء.

وقد تكون الخصومة في أساسها أيضاً سياسية، كتلك التي تقوم بين الأحزاب الطامحة إلى الحكم، الراغبة في بسط سيطرتها على أكبر عدد من المواطنين، أو بين عضوين في حزبٍ واحد، أو بين مرشحين عن دائرة انتخابية واحدة، ولكنها تتخذ الأدب (الخطابة، الكتابة، المسرح...) وسيلةً إلى تحقيق أغراضها وبثّ دعاياتها.

وقد تكون الخصومة أخيراً فكرية خالصة، بالمعنى الفلسفي الخالص، كأن يختلف اثنان أو أكثر، حول قيمة الشعر، كما حدث بين أفلاطون وأرسطو، أو حول أهمية الحدس في المعرفة، على نحو ما جرى بين هنري برغسُنْ وبرتراند راسل، وحينذاك تصبح الكتابة الأدبية ميدان صراع للجانبين.

★ ★ ★

السؤال الذي طرحه علي بعض من اطلعوا على بعض هذه الفصول في هذا الكتاب، كان: «ولم هذه الأحاديث عن الأهاجي والشتائم؟ وما الفائدة

من نبش ماضٍ لا يحمل في مدافنه سوى مساوىء البغض والعداوة؟! ».

وكان جوابي في منتهى البساطة: « هذا غير صحيح! إذا كان علي بن الجهم قد شتم البحتري، واليازجي هجا الشدياق، والعقاد خالف معاصريه في إعجابهم بشوقي، فذلك لا يعني أبداً أن الأمر لا يحمل في مطاويه غير « المساوىء »، فإن هذا المساوىء نفسها، ليست سوى أعراضٍ لما شاع في الناس من « محاسن » الأدب، وروائع الفكر، وبدائع الفن. هكذا يجب أن ننظر إلى القضية! وهكذا ينبغي أن نفهم الماضي في جوهر ما كان عليه، لا إلى ما ظهر على سطحه، من أكدار! ».

وهناك جانبٌ خفيّ آخر كان السبب في وضع هذا الكتاب، واختيار فصوله ونصوصه، وهو الأهم في الحقيقة، وذلك الجانب الخفيّ أن الناس، وفي مقدّمتهم أهل الفن، ورجال الفكر، وحملة المشاعل من صحافيين، وأدباء، وشعراء، ومعلمين، ومحامين، كثيراً ما يجدون أنفسهم وسط معمعةٍ لا يعرفون كيف زُجّ بهم فيها، ولا يرون السبيل إلى الخروج منها، وكان بودّهم أن يتداركوا هذا الذي يدور حولهم، وهم يشاركون فيه على كره منهم، فإذا أتيح لهم أن يعرفوا « الحقيقة » في كل معركةٍ نشبت من قبل، وتمكنوا من الإحاطة بما كان يجول في خواطر الأطراف المتنازعة، ويطلعوا على الدوافع والحوافز الكامنة في حياة كل طرف، أو فيما وراءه أو أمامه، استطاعوا أن يفهموا حاضرهم، وأن يحتاطوا لمستقبلهم على نحو أفضل، وبقدر من المرونة والكفاءة أكثر فاعليةً وأغنى ثماراً.

ذلك هو المراد من هذا الكتاب الذي يُعْنَى أكثر ما يعنى بنظرات النقد الحقيقي، وما نجم عن هذا النقد من معارك أدبية وفكرية.

ثم ينبغي أن لا نحفل من « الخلاف » لمجرد أنه خلاف! المسألة الحقيقية هي: ما جوهر الخلاف؟ ماذا يمكن أن يسفر عنه أو يؤدّي إليه؟

كان الخلاف قد وقع بين توفيق الحكيم وعباس العقاد حول « الصفاء بين

الأدباء »، إذ طالب الأول زملاءه « بتوثيق صلات المودّة الصادقة بين الأدباء » فردّ الثاني متسائلًا: « هل أراد الأستاذ توفيق الحكيم شيئاً يكون في هذه الدنيا؟ وهل أراده حقًّا؟ وهل توسل إليه بالوسيلة المثلى؟ ». ثم قرّر بعد الإجابة عن هذه الأسئلة سلباً، أن « الصفاء بين جميع الأدباء، معناه الصفاء بين جميع الناس، وليس هذا بميسور، ولا هو بلازم للأدب والأدباء ».

هذا مثالٌ لخلاف فكري، وجوهره « فكرة الصفاء » بين فئةٍ معينةٍ من الناس، فلا يمكن أن ينجم عنهُ سوى إنارة الأذهان، وإدراك الحقائق، وتصحيح المفاهيم.

والمغزى الأخير: ليس هناك من معركة أدبية خاسرة. كل المعارك الأدبية رابحةٌ شرط أن تحتفظ بهذه الصفة، أي الأدبية، رغم الضحايا التي تقع في صفوف الأطراف المتنازعة من حين لآخر... فإذا تحوّلت عن صفتها تلك، أو فقدتها لسببٍ من الأسباب الشخصية أو السياسيّة، أدّت إلى خسائر فادحةٍ في القيم، والتطلعات، والأهداف النبيلة المنشودة.

ذلك بأن اندساس المصالح والنزعات الشخصية والسياسيّة في مشكلات الفكر، والأدب، والفن، يفسِدُ هذه الأشياء كلّها، ويغيّر وجهة مسيرتها الصاعدة، حتى تصبح هابطة، ويضيّع عليها المراميَ الكبرى التي يُلخصها، بعد كل حساب، « إصلاح المجتمع » في كل زمان ومكان.

وليس لمفكرٍ مبدعٍ أصيل، ولا لشاعر عبقري، ولا لأديب موهوب، ولا لفنّانٍ يحترم فنه ونفسه، أن يوفّق إلى أداء شيءٍ من رسالته إذا هو سمح لنفسه أن ينساق مع أهواء الآخرين ومآربهم الشخصية أو السياسية، وخاض من على صعيد الفكر، أو الشعر، أو الأدب، أو الفن، معركةً ليست له ولا لرسالته، ولا هي من شأنه...

★ ★ ★

ولم تكن فكرة هذا الكتاب لي:

إنما كانت لصديقنا الأستاذ إلياس سحاب حين أنشأ مجلة « المصباح »، إذ عهد إليّ يومذاك بالكتابة عن منازعات الأدباء والمفكرين والشعراء، توخّياً منه لفائدة القراء واجتذاب انتباههم إلى ما دار ويدور على الساحة الثقافية في العالم، وقد أرهقهم ما كان يدور على الساحة السياسية في لبنان، وغير لبنان.

ثم كانت للصديق الكريم الأستاذ منير البعلبكي وهو أحد أعلام الترجمة والتأليف في عالمنا العربي المعاصر، فكرةٌ جديدة، ألا وهي أن أعزّز الحديث عن كل معركةٍ من هذه المعارك، بنصوصٍ نختارها من جميع أطراف النزاع في كل نزاع، ويكون من شأن تلك النصوص أن تفصّل ما هو مجمل، وتوسع للذهن فسحة الاطلاع على سير المعركة، بحيث يشارك القارىء، قدر المستطاع، في مشاهدتها أو تصورها، ولا تبقى الإحاطة بما دار فيها أو ببعضها، للمؤلف وحده.

أُعجبتُ بهذه الفكرة، واقتنعتُ بصوابها. ولكني أُصبتُ بالحيرة والارتباك أمام هذا الطوفان الزاخر الهادر من النصوص والردود التي كتبها ذوو النزعات المتضاربة والآراء المتغايرة، ولا سيّما في مجالات الشعر، والفلسفة، والتاريخ، والنقد. ولم يكن لي بُدّ إزاء هذه الحيرة في الاختيار، من الاستعانة بأبحاثٍ تناولت مختلف وجهات النظر بالعرض والتحليل.

ومع ذلك، كان الاختيار في مثل هذه الحالات، ولا يزال، عرضةً للنقد والتجريح، ومثاراً لجدال يطول... ولا ينتهي. فقد كُتِبَتْ مثلاً حول « الشعر الجاهلي »– وهي المعركة التي نشبت بين طه حسين وناقديه– مئات المقالات، وأُلّفت عشرات الكتب، فلم يكن بوسعي أن أبسط كل ما قيل أو كتب في هذا الموضوع، مهما أوجزت أو غربلتُ أو نخلت، واكتفيت بفصل لطه من

كتابه « في الأدب الجاهلي »، وفصلٍ للعقاد يناقضه من كتابه « مطلع النور ».

ولكن العذر قائم، على كل حال، في ضخامة الموضوعات وسعتها من جهة، وكثرة الموادّ ووفرتها، من جهة أخرى.

والقصد كلّه أن يعيد الناس هنا في لبنان، وغير لبنان، وفي كل مكان، نظرهم في أمزجتهم، وأذواقهم، وأذهانهم، ومعلوماتهم، ثم أن يتأملوا في نهايات المعارك وما كانت تفضي إليه، فلا تجرفهم بعد تيارات الشقاق، ولا يؤخذوا بما ينهال على رؤوسهم من دعايات.

والله من وراء القصد.

عبد اللطيف شراره

بيروت في ١٩٨٣/٢/٦

الفصل الأول

الشعر بين أعدائه وأنصاره

الظاهرة الكبرى البارزة في فجر الحضارة البشرية، إنما هي انقسام الكلام بين منظوم ومنثور، وطغيان الأول على الثاني.

وطغيان الشعر على النثر، في الحضارات الأولى - الهند، إيران، إغريقيا، سبأ وحضرموت، إلخ... - لا تجد له تفسيراً كظاهرة اجتماعية، سوى أن الثقافة الشفوية الناشئة عن ضآلة وسائل التدوين، وافتقاد أدوات التعلّم والتعليم، هي التي حتمت قلّة الآثار النثرية، وأبقت على ما يمكن حفظه شفوياً. ومن المعلوم أن الذهن يختزن ما هو موقّع أو «منغّم» بيسر، أكثر من اختزان ما لا يربطه نغم.

بيد أن الشعر كان يلاقي، منذ نشأته، أعداء يحملون عليه، ويقاومون انتشاره، ويهيبون بالناس إلى نبذ الشعراء، وعزلهم عن الحياة العامّة. وكان الشعراء من جانبهم يردون على تلك الحملات بكثير من الشدّة والعنف أحياناً، وأحياناً بالسخرية والزراية الهادئة الناعمة.

وتلك أولى المعارك الأدبية التي عرفها التاريخ، ولا تزال قائمةً إلى يومنا هذا.

مآخذ على الشعر

ما هي المآخذ التي يأخذها أعداء الشعر عليه؟

- كان أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني أديباً أندلسيًّا؛ وقد اهتمّ بأدب

الأندلس، ووضع كتاباً جمع فيه «مختارات» من ذلك الأدب، دعاه «الذخيرة، في محاسن أهل الجزيرة»، جاء في مقدمته ما يلي:

«ومع أن الشعر لم أرضه مركباً، ولا اتخذته مكسباً، ولا ألفته مثوى ولا منقلباً، إنما زرته لماماً، ولحته تهمّماً لا اهتماماً، رغبة بعز نفسي عن ذلّه، وترفيعاً لموطئ أخمصي عن محله، فإذا شعشعت راحه لم أذقه إلا شميا، ولا كنت إلا على الحديث نديما، وما لي وله! وإنما أكثره خُدْعةُ محتال، وخِلْعَةُ مختال: جدّه تمويهٌ وتخييل، وهزله تدليه وتضليل، وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنثور والمنظوم».

هذا كلام رجل عاش في القرن السادس الهجري (القرن الثاني عشر ميلادي)، أي بعد مرور نحوٍ من خمسة قرون على انتشار العربية في إسبانيا؛ ومآخذه على الشعر أصداء أجيالٍ وأجيال، كانت دوماً تتردّد ولا تختلف: الشعر ينمّ عن ذل، وكذب، واحتيال، وانسياحٍ مع الخيال، وتعلّق بالأباطيل والأوهام، ولا جدوى منه.

... وعلى الشعراء

ولكن النقمة على الشعر تخف وتتضاءل حيال النقمة على الشعراء، فهؤلاء أناس أقرب إلى الشياطين منهم إلى البشر، وليس فيهم من يُؤْمَن جانبه، أو يُعتدّ بخلاله، فقد يهجوك واحدهم وأنت لا تعرف إلا أنه محب ودود، وقلّ أن تحظى برضى واحدهم أو مدحه إلا أن يكون منطوياً على مأربٍ أو مآرب يضمر الوصول إليه أو إليها من هذا السبيل.

وليس هذا كل شيء، وإنما تجد معظمهم إن لم يكن كلّهم، على حالٍ من التقلّب لا تدرك معه كيف تقول، ولا كيف تتصرف. وهم بهذه الشيمة في أنفسهم كشأنهم مع غيرهم، أي أنهم ينقلبون من الفرح والإقبال على الحياة،

والشعور بالبهجة والابتهاج، إلى أحلك ظلمات الكآبة، وأمرّ حالات البرم بالوجود، والسخط عليه، وعلى الناس والأرض والسماء!

ذلك بأنهم أتباع خيالاتٍ وأهواء وأوهام، تصرّفهم أحاسيس شتّى لا يملكون معها تدبّر واقع، ولا يتاح لهم في تنازع تلك الأحاسيس وتشتتها، أن يُعْمِلوا الفكر، ولا أن يتقيّدوا بما يمليه.

وأغرب ما تتسم به هذه الفئة من الناس، أن جميع أفرادها يلتقون عند العجب والغرور، فإن من النادر أن تجد شاعراً، في أية بيئةٍ أو أمة، ذا لينٍ في العريكة أو دماثةٍ في الطّبْع؛ وقد يغلو بعض الشعراء في إعجابه بنفسه إلى حدٍّ يحمله على القول:

وكـل ما قد خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همـــتي كشعرةٍ في مفرقي

مع المفكرين

وقد تكون هذه النقمة على الشعراء صدى عاطفيًّا أو انفعاليًّا لما يبدر منهم، وينشرونه في الناس من حولهم! غير أن رجال الفكر من أقدم العصور إلى يومنا هذا، كانوا يواجهون ظاهرة الشعر في الحياة، والشعراء في المجتمع، بكثيرٍ من الحذر، ويحاولون التخفيف من أثرها، وتجنب السوء من نتائجها.

هكذا نجد أفلاطون يندّد بهوميروس في جمهوريته، متسائلًا: «أيّ دستورٍ أصلح؟ وأية قوانين أقرّ؟ وأية حرب قادها إلى النصر؟ وأية مدرسة أسّس؟ وأي اختراع مفيد أنتج؟» ويخلص في الكتاب العاشر من جمهوريته إلى طرد الشعراء، وإغلاق أبوابها دونهم.

المسألة كما طرحها أفلاطون هي أن الشعر يؤدّي بطبيعة منشئه– وهو التقليد أو المحاكاة– إلى إفساد النفوس وإضعاف العقول، مما يشكّلُ خطراً

على المجتمع. وكان في الكتابين: الثاني والثالث من «الجمهورية» قد حكم بنفي الشعراء لأسبابٍ أخلاقية وتربوية، وعاد في الكتاب العاشر فأكّد هذا الحكم لأسبابٍ نفسية وغيبية، أي تتعلق بما وراء الطبيعة.

ولنذكر ما يقوله أفلاطون نفسه، على لسان سقراط، وهو يشرح لمحاوره آديمانط، فكرته: «... الأمر الذي تختصّ به دولتنا أن الإسكافيّ فيها إسكافي وليس ملّاحاً وإسكافيًّا في الوقت نفسه، والفلّاح فلاحٌ وليس قاضياً وفلّاحاً في الوقت نفسه، ورجلَ الحرب رجلُ حربٍ، وليس تاجراً ورجلَ حربٍ، في الوقت نفسه. وذلك هو شأن الجميع.

قال: هذا صحيح!

يبدو إذن أنه إذا مَثُلَ في دولتنا رجلٌ بارعٌ في اتخاذ جميع القوالب، وتقليدِ جميع المظاهر لينتج قصائده وينشدها للجمهور، فلنا أن نثني عليه كما نفعل مع كائنٍ مقدّس، مثيرٍ للإعجاب، يخلب الألباب، ولكنّا نقول له: ليس في دولتنا من يشبهه ولا يمكن أن يكون فيها. ثم نرسله إلى دولة أخرى، بعد أن ننثر العطور على رأسه ونضفر له الأكاليل... »[1].

وهذه العبارات الأخيرة تشير بوضوح لا مزيد عليه، إلى أن موقف أفلاطون من الشعر لا يحمل في طياته أدنى ذرة من السخط الشخصيّ أو قلة الاحترام، بل العكس هو الصحيح، إذ كان يعتقد أن الإلهام الإلهي مصدر الشعر لدى الشاعر الموهوب، وهو لا يطرده من دولته إلا اتقاءً لتأثيره المخرّب أو المفسد، فإذا لم يكن له مثل هذا التأثير في العقول والنفوس، أمكنه أن يظلّ مواطناً كغيره من المواطنين، وأن ينعم زيادة على هؤلاء بثمار مواهبه، وإعجاب الناس وتكريمهم له، حين يضع مواهبه في خدمة الحق والخير والجمال.

---

(١) أنقل هنا عن النص الفرنسي. أنظر: Platon, œuvres complétes, Tome VI. La Republique, texte traduit par Emile Chambry, avec Introduction d'Auguste Diés.

أرسطو يعارض

غير أن أرسطو - وهو تلميذ أفلاطون - يتناول هذه القضية من زاوية أكثر موضوعيةً وانفتاحاً، حتى ليبدو أرحب صدراً وأفقاً من أستاذه، وإن أقرّ فكرة التقليد أو المحاكاة في الفنون، وأخذ بها، فقد ربط الشعر باللغة، ورآه فنًّا من فنون القول إلى جانب المنطق والخطابة.

وفنون القول هذه القائمة على اللغة ليست ضرباً من الثرثرة كما يحلو لبعضهم أن يتخيّل، ويُخيّل للآخرين، وإنما لكل فن منها مهمة أو عدة مهمات اجتماعية، يؤدّيها في حياة الناس، ولا يمكن أن يؤدّيها غيره.

و «يحصر أرسطو المحاكاة في الفنون، سواء كانت فنوناً جميلة كالموسيقى والرسم والشعر، أم فنوناً عمليةً نفعية كفن البناء والنجارة مثلاً، على حين يعمّم أفلاطون المحاكاة في كل الموجودات ويفسر بها أنواع المعارف المختلفة، ومنها الشعر والفن... وبينما يعد أفلاطون محاكاة الفنون الجميلة للأشياء أقلّ مرتبةً من العلم والصناعة، لأن فيها بعداً عن إدراك جوهر الحقائق، ولأنّ جهدها ينحصر في نقل مظاهر الأشياء وخيالاتها الحسيّة، إذا أرسطو يعُدُّ المحاكاة أعظم من الحقيقة ومن الواقع. والفنون عند أرسطو تحاكي الطبيعة، فتساعد على فهمها. فالفن - شأنه شأن النظم التهذيبية والتربوية - يكمل ما لم تكمله الطبيعة. والفن يتمّم ما تعجز الطبيعة عن إتمامه لأنه في محاكاته يكشف عما ينقصها. والفن يجاري الطبيعة، ويهدف إلى أغراض، وله مناهج وفكرة يقصد من ورائها إلى إكمال ما في الطبيعة بوسائلها، فالطبيعة فيها الحصان لخدمة الإنسان، والفن يصنع السرير أو البيت»[٢].

أما التأثير السيىء الذي تُحدِثُهُ بعض أنواع الشعر في نفوس المواطنين

---

(٢) «المدخل إلى النقد الادبي الحديث» تأليف الدكتور محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٥٩.

وعقولهم، والذي حمل أفلاطون على نفي الشعراء من جمهوريته، فيرد عليه أرسطو بفكرة جديدة دخلت فلسفة الفن، وأحدثت دويًّا شاملاً في عالم النقد، والشعر، والفكر، والبحث النفسي والطبيّ ألا وهي «التطهير» (كاثارسيس).

و «يبدو أن الرأي الواضح المقبول بعامة اليوم، هو أن ما سماه أرسطوطاليس تطهيراً، لا يعني تنقيةً وتصفية وتغييراً لطابع المشاعر نفسها وصفتها، وإنما يعني تغييراً في النفس الإنسانية، فالنفس تحصل من الشعر التراجيدي على موقفٍ جديد تجاه عواطفها، فهي تجرب عاطفتي الشفقة والخوف، ولكنها تفيء إلى حالٍ من الراحة والطمأنينة بدلاً من أن تنزعج أو تضطرب، وهذا يبدو ضرباً من التناقض لأول نظرة، لأن الذي يعده أرسطوطاليس نتيجة للمأساة هو تركيب مكوّن من لحظتين تدفع إحداهما الأخرى في واقع الحياة في تجربتنا العملية، وكأنما أشدُّ حدةٍ تبلغها حياتنا العاطفية تمنحنا في الوقت نفسه معنى من الهدوء والسكينة، فنحن نعيش خلال عواطفنا كلها، ونحس بارتفاعها، وبتوترها الشديد، إلّا أننا حين نجتاز عتبة الفن نخلّف وراءنا الضغط الشديد، أي وطأة عواطفنا»[٣].

هذا يفيد أن تأثير الشعر – والفن عامة – لا يصح أن يوصف بالسوء على حالٍ، ولا سيّما حين يكون الشعر شعراً، لا سفسطة ولا ثرثرة، لأن من شأنه أن يجعل النفس تواجه الواقع، وتطّلع على الحقائقَ في داخلها وخارجها على السواء، وفي هذه المواجهة وهذا الاطلاع، تستنير وتتطهر.

---

(٣) أنظر «مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية»، تأليف: إرنست كاسيرر، ترجمة الدكتور إحسان عباس ومراجعة الدكتور محمد يوسف نجم، دار الأندلس – بيروت ١٩٦١، ص: ٢٥٧ – ٢٥٨.

في المحيط العربي

كان من شأن الدعوة الإسلامية في مستهلّ نشوئها، أن أحدثت تخلخلاً اجتماعياً خطيراً في البيئة التي قامت بها، إذ صرفت أبناء تلك البيئة إلى إعادة النظر في عقائدهم، وأفكارهم، وتقاليدهم، وعاداتهم، وآرائهم في كل شيء، وحملتهم، وكأنهم اضطروا اضطراراً، على التفكير والتأمل، إذ شعروا أن كلّ ما لديهم من هذه الأشياء – العقائد، الأفكار ... – يحتاج إلى تغيير، وتنقيح، وإصلاح، وأن بعضها فاسد من أساسه، ولا مندوحة عن نسفه وتبديله.

وكان من الطبيعي في ذلك الجوّ من إعادة النظر الشاملة، الكاسحة، أن توضع «قيمة الشعر» في ميزان جديد، وهي التي عاشت دهراً في المحل الأرفع من تقدير المجتمع الجاهلي ورعايته واهتمامه، وإذا بها تتضعضع فجأةً، وتهوي من عليائها، وتتحوّل بين عشية وضحاها إلى مثار جدل، وموضع شكّ، ويصبح شيطان الشعر منبوذاً كغيره من شياطين الإنس والجن، حتى ولو كان «الهوبر» نفسه، وهو شيطان الخير، مقابل «الهوجل» شيطان الشر. ماذا جرى؟ وكيف جرى؟

الواضح من مسيرة الأحداث بعد إعلان الدعوة الإسلامية ونزول الوحي، أن مناوئي تلك الدعوة، والخائفين على أنفسهم من تغلّبها وانتشارها آنذاك، راحوا يشيعّون في الآفاق زوراً وبهتاناً، أن هذا الرسول الذي يتلو عليهم ما يحسبه «آيات ربّه»، واحدٌ من الشعراء لا أقل ولا أكثر: ﴿بل قالوا أضغاثُ أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر..﴾[٤]. فنزل الردُّ عليهم: ﴿وما علّمناهُ الشّعْرَ وما ينبغي له إنْ هو إلا ذِكْرٌ وقُرآنٌ مُبِين﴾[٥].

---

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٥.

(٥) سورة يس، الآية: ٦٩.

وهنا، في هذه المرحلة من النزاع الفكري المحتدم بين أنصار الدعوة الإسلامية ومناوئيها، نشأت المقارنة بين « الشاعر » و « النبيّ »، وهي مقارنة لم تكن في الأصل واردة، ولا خطرت ببال أحد من أبناء ذلك الجيل، أو الجيل الذي سبقه.

لم يكن القصد من عقد تلك المقارنة، بلوغ حقيقة، أو كشف مجهول، أو إدراك ما يخفى من أسرارٍ في النبوة والشاعرية، وإنما الساحة، ساحة النزاع الفكري نفسها هي التي طرحتها عفواً، وبطبيعة الحال، ولا تزال مطروحة إلى يومك هذا في بعض الأوساط الفكرية، والغَرْبيّة منها خاصّة.

قمة النضج الحضاري

ظلّت تلك الساحة ميدان جدالٍ ونقاش حول الشاعرية والنبوة، حول الشعر والنثر، ولم تَخْلُ من صائل أو جائل في هذا المعسكر أو ذاك، على مدى الأحقاب، وتواتر الحوادث، وتراكم السنين... حتى إذا بلغ النضج الحضاريّ قمته في بلدٍ أنأى ما يكون عن البداوة، والصحراء، والناقة، والأطلال، ونعني به القيروان، تلك البلدة الإفريقية التي نشأ فيها ابن رشيق، نجد هذا الفتى القيرواني يتناول القضية، قضية الشعر، في القرن الخامس للهجرة، وكأنها ابنة يومها ذاك، وكأنه لم تمض على نشأتها قرون وقرون، ويخصّص لها كتاباً ضخماً جعل عنوانه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده »، وقد بيّن في مقدمته ما يلي:

« ... ووجدت الناس مختلفين فيه (الضمير عائد إلى الشعر)، متخلّفين عن كثير منه: يقدّمون ويؤخرون، ويُقلّون ويكثرون، قد بوّبوه أبواباً مبهمة، ولقّبوه ألقاباً مُتهِمة، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة، وانتحل مذهباً هو

فيه إمامُ نفسه، وشاهدُ دعواه! »[٦].

هذا الكلام ينطبق بحذافيره، دون زيادة أو نقصان، على موقف هذا العصر من الشعر والشعراء، ولا سيّما في أوروبا وأمريكا، من أيام استيفان ملارمه، إلى بول ڤاليري، إلى ت.س. إليوت، إلى إيليوار... فكل واحدٍ من هؤلاء انتحل مذهباً في الشعر « هو فيه إمام نفسه، وشاهد دعواه » كما عبر ابن رشيق القيرواني، قبل نحوٍ من عشرة قرون.

أيٌّ أفضلُ وأقدم؟

ويطرح ابن رشيق، وأمامه كما وراءه، زادٌ لا ينفد من الإنتاج الشعري ونقد الشعر، ولا سبيل إلى الإحاطة به وارتياد آفاقه المترامية - يطرح عدداً من الأسئلة، لا نزال نجد اليوم، حتى اليوم، صعوبةً كبرى في الإجابة عنها، ولا نطمئن إلى صواب الجواب أو خطئه.

أيّ أفضل: الشعر أم النثر؟ وأي أقدم؟ وأي أصلح؟

وأغرب ما يُطالِعُنا به، أنه لا يلقى أدنى حرج في تفضيل الشعر، متكئاً في موقفه ذاك على ما نسمّيه « المحاكمة بالمقارنة » واعتبار التشابيه حقائق موضوعية، يمكن الاستناد إليها، لا من قبيل الإبانة والتوضيح، بل من قبيل التقرير والتسليم.

إنه يشبّه اللفظ بالدرّ مثلاً، ونظم الدرّ بالشعر، ويمضي في تقريراته وإصدار أحكامه، بكل عفوية وبساطة: « ألا ترى أن الدر - وهو أخو اللفظ، ونسيبه، وإليه يقاس، وبه يُشبّه - إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه، ولم

---

(٦) « العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده » تأليف: ابن رشيق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٦٣ - الطبعة الثالثة، ص١٦.

ينتفع به في الباب الذي له كسِب، ومن أجله انتخب، وإن كان أعلى قدراً وأغلى ثمناً، فإذا نُظِم كان أصونَ له من الابتذال وأظهرَ لِحُسْنِهِ مع كثرة الاستعمال. وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً، تبدّد في الأسماع، وتدحرج عن الطباع، ولم تستقرّ منه إلا المفرطةُ في الحسن حين تكون أجملَه، والواحدةُ من الألف، وعسى أن لا تكون أفضلها! »(٧).

وذلك هو شأنه في الحكم بأن النثر أقدم: « وكان الكلام كُلُّهُ منثوراً، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها النازحة، وفرسانها الأمجاد، وسمحائها الأجواد، لتهز أنفسها إلى الكرم، وتدل أبناءها على حسن الشيم، فتوهموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلمّا تمّ لهم وزنه، سمّوه « شعراً » لأنهم شعروا به، أي: فطنوا »(٨).

وهذه واحدةٌ من المسائل التي لا نملك البتَّ بها على وجهٍ يؤدّي إلى اليقين، فإن الشائع في هذا الشأن، أن جاهلية الأمم جميعها - لا العرب وحدهم - حفلت بالشعر قبل النثر. وذلك هو المعروف عن الأغارقة والهنود، فالإلياذة سبقت مباحث أفلاطون وأرسطو، والأوبانيشاد، وهي أغانٍ وترانيم، سبقت كل ما عداها من فلسفاتٍ وحكم ومواعظ، كما سبقت المعلّقات والأراجيز، سائر ما تلاها من أحاديث الأيام والسير.

هناك ما هو في حكم المؤكّد، أو الثابت على الأقل، وهو أن الثقافة الشفوية سبقت الكتابة والتدوين، وأن اللغة، كل لغة، كانت تتسع وتنمو وتتكامل، مع اتساع الحياة لدى متكلميها، ونموها، وتكاملها، فلا يمكن الجزم بأن الشعر سبق النثر... وليس لدينا من نثر قديم يثبت على نحوٍ موضوعي

---

(٧) المصدر السابق، ص: ١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص: ٢٠.

أسبقيته، فلا غنى عن التحفظ والاحتياط لمفاجئات التاريخ، قبل الأخذ بالظاهر، أو الاتكاء على المقارنات والتشابيه، فإنّ المعطيات التي يقدّمها الظاهر، وتجود بها المقارنات، يمكن أن تكون بعضاً من « خداع الحواس »، كأن نرى قضيباً في الماء ملتوياً، وما هو في الحقيقة، على شيءٍ من الالتواء!

فضائل... ليست فضائل

ويفتنُّ أنصار الشعر في إسباغ فضائل عليه، تبدو لنا في أيامنا هذه، أنّها تبعث على الابتسام، وتُشعِرنا بسذاجة هؤلاء الذين يؤمنون بها، فإنّ من فضائل الشعر عندهم أن « الشاعر يخاطب الملك باسمه، وينسبه إلى أمه، ويخاطبه بالكاف (ضمير المخاطب المفرد) كما يخاطب أقلّ السوقة، فلا ينكر ذلك عليه... »[٩].

ومن فضائله أنّ « الكذِبَ الذي أجمع الناس على قبحه، حسنٌ فيه. وحسبُك ما حسّن الكذب، واغتفر له قبحه »[١٠].

ومن فضائله أنه « ليس لأحدٍ أن يطري نفسه، ويمدحها في غير منافرة، إلا أن يكون شاعراً، فإن ذلك جائزٌ له في الشعر، غير معيب عليه ».

ومن فضائله أخيراً: « أن الأوزان قواعد الألحان، والأشعار معايير الأوتار لا محالة، مع أن صنعة صاحب الألحان واضعة من قدره، مستخدمة له، مسقطة لمروءته، ورتبة الشاعر لا مهانة فيها عليه، بل تكسبه مهابة العلم، وتكسوه جلالة الحكمة ».

نحن هنا، إزاء هذه الفضائل، نواجه عقليةً خاصّة، تقوم على مزاجٍ

---

(٩) المصدر نفسه ص: ٢٢.
(١٠) المصدر نفسه ص: ٢٢.

معيّن، وتاريخ معيّن، ولا تملك بحالٍ، أن تنتقد هذا المزاج، أو تنظر في هذا التاريخ نظرةً فاحصة تحملها على الأخذ بحسناته ونبذ سيئاته.

والحقيقة أن تفضيل الشعر، كتفضيل النثر، لا يعدو أن يكون، قضية مزاج خاص، وذوقٍ خاص، لا أقلّ ولا أكثر.

كراهية الشعر

ولكن ثمة ظاهرة تتجاوز تفضيل النثر إلى «كراهية الشعر»، وتغلو في التهجم على الشعراء، والنيل من أخلاقهم ومسالكهم وتصرفاتهم، حتى لتحسب أولئك الذين تبدو عليهم مثل هذه الأعراض، مرضى لا سبيل إلى شفائهم، ولا حيلة في حملهم على تبديل مواقفهم، أو التخفيف من غلوائهم.

وأكثر ما نجد هؤلاء في صفوف الزهاد والنساك في جانب، وأصحاب الجاه المادّي المحض من الموسرين والتجار ورجال الأعمال المندفعين وراء الربح، في جانبٍ آخر.

وهذه الظاهرة المرضية التي نتبينها لدى هاتين الفئتين من الناس اللتين تقف واحدتها على طرف النقيض من الأخرى، ولا يجمعهما شيء سوى كراهية الشعر وأهله، هذه الظاهرة تشير أكثر ما تشير، إلى ضعف الحس الإنساني، وتعلّقٍ بالقشور، وانصراف عجيب عن الجمالات الطبيعية والأخلاقية، وجمود فكري عند أوهام تنقطع معها كل صلةٍ بالحياة ومباهجها الحقيقية.

بيد أن الغلو في حب الشعر، والانسياح مع خيالاته لدرجة التعبد، على نحو ما نشهد لدى بعض الرومانطيقيين، يشير أيضاً إلى اختلالٍ في التوازن الفكري، وانقطاعٍ عن واقع الحياة.

المهم كما يبدو، أن تظلّ الصلة بالواقع سَوِيَّةً، لا يشوبُها توترٌ حاد أو تراخٍ يحمل في مطاويه التفاهة، بحيث لا يغيب الإنسان عنه في مكانٍ أو زمان...

نصوص

ملحقة بالفصل الأول

– ١ –

القرآن الكريم

﴿وما علّمناه الشعر، وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾

سورة «يس» الآية ٦٩

﴿ويقولون: أئنّا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون﴾

سورة «الصافّات» الآية ٣٦

﴿أم يقولون شاعر نتربّص به ريب المنون﴾

«الطور» ٣٠

﴿وما هو بقول شاعر، قليلاً ما تؤمنون﴾

«الحاقة» ٤١

﴿والشعراء يَتَّبِعُهُمْ الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعدما ظُلموا..﴾

«الشعراء» الآيات: ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧

- ٢ -

فن الشعر

تأليف: أرسطو

ترجمة: عبد الرحمن بدوي

الشعر محاكاة

لما كان الشاعر محاكياً، شأنه شأن الرسام، وكل فنانٍ يصنع الصور، فينبغي عليه بالضرورة أن يتخذ دائماً طرق المحاكاة الثلاث: فهو يصور الأشياء إما كما كانت أو كما هي في الواقع، أو كما يصفها الناس وتبدو عليه، أو كما يجب أن تكون، وهو إنّما يصورها بالقول، ويشمل: الكلمة الغريبة والمجاز، وكثيراً من التبديلات اللغوية التي أجزناها للشعراء.

ويضاف إلى هذا أن معيار التقويم ليس واحداً في السياسة وفي الشعر، ولا في سائر العلوم وفي الشعر. ففي فن الشعر يمكن أن يوجد نوعان من الخطأ: الخطأ بفن الشعر نفسه، والخطأ العرضي، فالواقع أن الشاعر إذا اختار محاكاة أمرٍ من الأمور ولم يفلح لعجزه، كان الخطأ راجعاً إلى صناعة الشعر نفسها. أما إذا كان لأنّه تصوره تصوراً فاسداً، بأن صوّر الجواد يقذف بكلتا قدميه اليمنيـين إلى الأمام في وقتٍ واحد، أو إذا كان خطأه راجعاً إلى علم خاص كالطب مثلاً أو أي علم آخر، أو إذا أدخل في الشعر أموراً مستحيلة على أي وجهٍ من الوجوه، فإن الخطأ لا يرجع إلى صناعة الشعر نفسها... فإن وجد في الشعر أمورٌ مستحيلة، فهذا خطأ، ولكنه خطأ يمكن اغتفاره إذا بلغنا الغاية الحقيقية من الفن (لأن هذه الغاية قد بانت)... كذلك يجب أن ننظر إلى أي الطائفتين ينتسب الخطأ: طائفة الأخطاء التي ترجع إلى الفن أو طائفة الأخطاء التي ترجع إلى شيءٍ آخر عرضي، لأن الخطأ في عدم معرفة أن الأُروية (أنثى الوعل) ليس لها قرون، أقل من الخطأ في تصويرها تصويراً رديئاً. وأيضاً إذا قام النقد على

دعوى عدم الانطباق على الواقع والحقيقة، فربما يمكن الرد على ذلك بأن نقول: إن الشاعر إنما صور الأشياء كما يجب أن تكون.

- ٣ -

العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده

لابن رشيق القيرواني

باب في المطبوع والمصنوع

ومن الشعر مطبوع ومصنوع، فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولاً، وعليه المَدَار. والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفاً تكلُّفَ أشعار المولدين، لكن وقع فيه هذا النوع الذي سَمَّوْهُ صنعة من غير قصد ولا تَعَمُّل، لكن بطباع القوم عَفْواً، فاستحسنوه ومالوا إليه بعضَ الميلِ، بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره، حتى صنع زهير الحَوْلِيَّاتِ على وجه التنقيح والتثقيف: يصنع القصيدة، ثم يكرر نظره فيها خوفاً من التعقب، بعد أن يكون قد فرغ من عملها في ساعة أو ليلة، وربما رَصَدَ أوقاتَ نشاطِهِ فتباطأ عمله لذلك، والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تُقَابل، فتترك لفظة للفظة، أو معنى لمعنى، كما يفعل المحدَثون، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجَزَالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشعر، وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض حتى عَدُّواً من فضلِ صنعة الحطيئة حسنَ نَسَقِهِ الكلامَ بعضه على بعض في قوله:

فـلا وأبيــك مـا ظلمـتْ قريعٌ	بأن يَبْنُوا المكارم حيث شاءوا
ولا وأبيــك مــا ظلمــت قُرَيع	ولا بَرِمُوا لـــــذاك ولا أساءوا
بِعَثْرةِ جارهم أن يَنْعَشُوهَـــــا	فيغبُرَ حولـــــــه نَعَمٌ وشاءُ
فيبنـــى مجدهُمْ ويقـــيم فيهـــا	ويمشي إن أريـــد بـــه المُشَاءُ
وإن الجـارَ مثـلُ الضيـف يغدو	لوجهتـــــه وإن طـــالَ الثَّوَاءُ
وإني قـــد علقـــتُ بحبـــل قوم	أعانهمُ عـــلى الحسب الـــثراءُ

وكذلك قول أبي ذؤيب يصف حُمُرَ الوحش والصائد:

فوَردن والعَيُّوق مَقْعَدَ رابىءِ الضُّرَبَاءِ خَلْفَ النجم لا يَتَتَلَّعُ
فكَرَعْنَ في حَجَرات عذبٍ بارد حَصِبِ البطاح تَغِيبُ فيه الأكْرُعُ
فشربن ثم سمعن حِسًّا دونه شَرَف الحجاب، وريب قرع يقرع
فنكرنه فنفرن فامترست به هوجاءُ هاديةٌ وهادٍ جُرْشُعُ
فرمى فأنفذ من نَحُوص عائطٍ سهماً فخرَّ وريشه متصمِّعُ
فبدا له أقراب هادٍ رائغاً عنه فعيَّث في الكنانة يُرْجِع
فرمى فألحق صاعديًّا مِطْحَراً بالكشح فاشتملت عليه الأضلع
فأَبَدَّهُنَّ حُتوفَهُنَّ؛ فهاربٌ بذَمائه، أو باركٌ متجعجع

فأنت ترى هذا النسق بالفاء كيف اطَّرد له، ولم ينحلَّ عقده، ولا اختلَّ بناؤه، ولولا ثقافة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا التمكن.

واستطرفوا ما جاء من الصنعة نحو البيت والبيتين في القصيدة بين القصائد، يستدل بذلك على جودة شعر الرجل، وصدق حِسِّه، وصفاء خاطره؛ فأما إذا كثر ذلك فهو عيب يشهد بخلاف الطبع، وإيثار الكلفة، وليس يَتَّجه البتة أن يتأتى من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنَّعٌ من غير قصد؛ كالذي يأتي من أشعار حبيب والبحتري وغيرهما. وقد كانا يطلبان الصنعة ويُولَعان بها: فأما حبيب فيذهب إلى حُزُونة اللفظ، وما يملأ الأسماع منه، مع التصنيع المحكم طوعاً وكرهاً، يأتي للأشياء من بُعْد، ويطلبها بكلفة، ويأخذها بقوة. وأما البحتري فكان أَمْلَحَ صنعةً، وأحسن مذهباً في الكلام، يسلك منه دَمَاثة وسهولة مع إحكام الصنعة وقرب المأخذ، لا يظهر عليه كلفة ولا مشقة. وما أعلم شاعراً أكمل ولا أعجب تصنيعاً من عبد الله بن المعتز؛ فإن صنعته خفية لطيفة لا تكاد تظهر في بعض المواضع إلا للبصير بدقائق الشعر، وهو عندي ألطف أصحابه شعراً، وأكثرهم بديعاً وافتناناً، وأقربهم قوافي وأوزاناً، ولا أرى وراءه غاية لطالبها في هذا الباب، غير أنا لا نجد المبتدىء في طلب التصنيع ومزاولة الكلام أكثر انتفاعاً منه بمطالعة شعر حبيب وشعر مسلم بن الوليد؛ لما فيهما من الفضيلة لمبتغيها، ولأنهما طَرَقَا إلى الصنعة ومعرفتها طريقاً سابلة، وأكْثَرَا منها في أشعارهما تكثيراً سَهَّلها عند الناس، وجَسَّرَهم عليها. على أن مسلماً أسْهَلُ شعراً من حبيب، وأقل تكلفاً، وهو أول من تكلف البديع من المولدين، وأخذ نفسه بالصنعة، وأكثر منها ولم

يكن في الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع [الغواني] إلا النبذ اليسيرة، وهو زُهَيْر المولدين: كان يبطىء في صنعته ويجيدها.

وقالوا: أول من فتق البديع من المحدَثِينَ بشار بن برد، وابن هرْمة، وهو سافةُ العرب وآخر من يستشهد بشعره. ثم اتَّبعها مقتدياً بها كلثوم بن عمرو العتَّابيّ، ومنصور النمري، ومسلم بن الوليد، وأبو نواس. واتَّبَع هؤلاء حبيبٌ الطائي، والوليد البحتري، وعبد الله بن المعتز؛ فانتهى علم البديع والصنعة إليه، وختم به. وشبه قوم أبا نُوَاس بالنابغة لما اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة، وحسن الديباجة، والمعرفة بمدح الملوك. وأما بشار فقد شبهوه بامرىء القيس، لتقدمه على المولدين وأخذهم عنه، ومن كلامهم: بشار أبو المحدثين.

وسمعت أبا عبد الله غير مرة يقول: إنما سمي الأعشى صَنَّاجة العرب لأنه أول من ذكر الصنج في شعره. قال: ويقال: بل سمي صناجة لقوة طَبْعه، وحلية شعره، يخيل لك إذا أنشدته أن آخَرَ ينشد معك. ومثله من المولدين بشار بن برد، تنشد أقصر شعره عروضاً وألْيَنَه كلاماً فتجد له في نفسك هزة وجلبة من قوة الطبع؛ وقد أشبهه تصرفاً وضرباً في الشعر وكثرة عروض مدحاً وهجاء وافتخاراً وتطويلاً.

انقضى كلام أبي عبد الله ورجعنا إلى القول في الطبع والتصنيع.

ولسنا نَدْفَع أن البيت إذا وقع مطبوعاً في غاية الجودة ثم وقع في معناه بيتٌ مصنوع في نهاية الحسن لم تؤثر فيه الكلفة ولا ظهر عليه التعمل كان المصنوع أفضلها، إلا أنه إذا توالى ذلك وكثر لم يجز البتة أن يكون طبعاً واتفاقاً؛ إذ ليس ذلك في طباع البشر. وسبيل الحاذق بهذه الصناعة - إذا غلب عليه حب التصنيع - أن يترك للطبع مجالاً يتسع فيه، وقيل: إذا كان الشاعر مُصنِّعاً بان[1] جيده من سائر شعره: كأبي تمام؛ فصار محصوراً معروفاً بأعيانه، وإذا كان الطبع غالبا عليه لم يبن جيدهُ كل البينونة، وكان قريباً من قريب: كالبحتري ومَنْ شاكله. وقد نص ابن الرومي في بعض تسطيراته على محمد بن أبي حكيم الشاعر حين عَابَ عليه قوله في الفرس من قصيدة رثى بها عبد الله بن طاهر:

---

(١) في التونسية والمصريتين «فان» ولا معنى لها، والتصحيح من المقابلة في كلام المؤلف، ومعنى بانَ هنا فارق، يريد كان بين جيده وغيره بون بعيد.

فلـــه شهامـــة سودنيـــق باكر وحرافرٌ حُفُرٌ ورأسٌ صنتـــــع

وذكر قول حبيب:

بجوافر حفر وصُلْب صُلَّب(٢)

فحفل به، واعتذر له، وخَرَّج التخاريجَ الحسانَ، وذكر أن الحافر الوأب والحافر المقَعَّبَ ونحوهما أشرف في اللفظ من الحافر الأحفر، إلا أن الطائي عنده كان يطلب المعنى ولا يبالي باللفظ، حتى لو تم له المعنى بلفظة نَبَطِية لأتى بها، والذي أراه أن ابن الرومي أبْصَرُ بحبيب وغيره منا، وأن التسليم له والرجوع إليه أحزم، غير أنني لو شئت أن أقول- ولست راداً عليه، ولا معترضاً بين يديه- إن المعنى الذي أراده وأشار إليه من جهة الطائي إنما هو معنى الصنعة كالتطبيق والتجنيس وما أشبههما، لا معنى الكلام الذي هو روحه، وإن اللفظ الذي ذكر أنه لا يبالي به إنما هو فصيح الكلام ومستعمله، ويدلُّكَ على صحة ما ادعيته على ابن الرومي قوله «إن الحافر الوأب والمقعب أشرف في اللفظ من الحافر الأحفر»؛ فكلامه راجع إلى ما قلته في الطائي، غير مخالف له، وإن كان في الظاهر على خلافه؛ لينساغ ذلك، إلا أن أكثر الناس على ما قال، وإنما هذا معرض للكلام، لا مخالفةٌ.

وقال الجاحظ: كما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامِّيًّا، ولا ساقطاً سُوقياً؛ فكذلك لا ينبغي أن يكون وَحْشيًّا، إلا أن يكون المتكلم به بدوياً أعرابيًّا؛ فإن الوحشيَّ من الكلام يفهمه الوحشيُّ من الناس، كما يفهم السوقيُّ رَطَانة السوقي.

قال: وأنشد رجل قوماً شعراً، فاستغربوه، فقال: والله ما هو بغريب، ولكنكم في الأدب غرباء.

وعن غيره: أن رجلاً قال للطائي في مجلس حفل وأراد تبكيته لما أنشد: يا أبا تمام، لم لا تقول من الشعر ما يُفْهَمُ؟ فقال له: وأنت لم لا تفهم من الشعر ما يقال؟ ففضحه.

---

(٢) هذا صدر بيت من قصيدة له يمدح فيها الحسن بن وهب (الديوان ٢١١ بيروت) والبيت بتمامه مع بيت سابق عليه قوله:

مـــا مقرب يختـــال في أشطانـــه مـــلآن من صلـــف بـــه وتلهوق

بجوافر حفر وصلـــــب صلـــــب وأشاعر شعر وخلـــــق أخلـــــق

[ويروى أن هذه الحكاية كانت مع أبي العَمَيْثَل وصاحبين له خاطباه فأجابهما].

وقال بعض من نظر بين أبي تمام وأبي الطيّب: إنما حبيب كالقاضي العَدْلِ: يضع اللفظة موضعها، ويعطي المعنى حقه، بعد طول النظر والبحث عن الهينة، أو كالفقيه الورع: يَتَحَرّى في كلامه ويتحرَّجُ خوفاً على دينه. وأبو الطيب كالملك الجبار: يأخذ ما حوله قهراً وعَنْوَةً، أو كالشجاع الجريء: يهجم على ما يريده لا يبالي ما لقي، ولا حيث وقع.

وكان الأصمعي يقول: زهير والنابغة من عَبِيدِ الشعر، يريد أنهما يتكلفان إصلاحه، ويشغلان به حواسهما وخواطرهما.

ومن أصحابهما في التنقيح وفي التثقيف والتحكيك طُفَيْلٌ الغَنَوي، وقد قيل: إن زهيراً رَوَى له، وكان يسمى «مُحَبراً» لحسن شعره.

ومنهم الحطيئة، والنمر بن تَوْلَب، وكان يسميه أبو عمرو بن العلاء الكَيِّسَ.

وكان بعض الحذّاق بالكلام يقول: قُلْ من الشعر ما يخدمك، ولا تَقُلْ منه ما تخدمه، وهذا هو معنى قول الأصمعي، وسأحَلِّي هذا الباب من كلام السيد أبي الحسن بحلية تكون له زينة فائقة، وأختمه بخاتمة تكسوه حلة رائقة؛ لأوفي بذلك بعض ما ضمنت، وأقضي به حق ما شرطت، إن شاء الله.

فمن ذلك قوله بتَاهَرْتَ سنة خمس وأربعمائة يتشوق إلى أهله:

ولي كَبِدٌ مكلومة من فراقكم	أطامنها صبراً على ما أجنَّتِ
تمَنَّتْكُم شوقاً إليكم وصبوةً	عسى الله أن يدني لها ما تمنَّتِ
وعينٌ جَفَاهَا النومُ واعتادها البكى	إذا عنَّ ذكرُ القيروان استهلَّتِ

فلو أن أعرابياً تذكر نجداً فحنّ به إلى الوطن، أو تشوق فيه إلى بعض السَّكَن؛ ما حسبته يزيد على ما أتى به هذا المولّد الحضَريُّ المتأخر العصر، وما أنحطُّ بهذا التمييز في هَوَايَ، ولا أتنفَّقُ بهذا القول عند مولاي، ولا الخديعة مما تُظَن به، ولا فيه، ولكن رأيت وجه الحق فعرفته، والحق لا يتلثَّم، وما هو في بلاغته وإيجازه إلا كما قال الأحيمر السعدي في وصيته:

من القول ما يكفي المصيبَ قليلهُ	ومنه الذي لا يكتفي الدهرَ قائلُهْ
يصدُّ عن المعنى فيترك ما نَجَا	ويذهبُ في التقصيرِ منه يطاولُهْ
فلا تَكُ مِكْثَاراً تزيد على الذي	عنيتَ به في خطب أمرٍ تزاولُهْ

- ٤ -
خليل مطران

من قصيدة له في رثاء إسماعيل صبري:

الشعر تلبيـــة القوافي والشعور بهـــا مُهيـــبُ
وبــه من الإيقــاع ضرب لا تحاكيــه الضروبُ
هو محـض موسيقـى، وحِسّات تصورها الضروب
هو نوحُ ساقيةٍ شكت، لا قدْر ما يحوي القـليب[٣]
هو ما بكاه القلب لا معيار ما جرت الغروب[٤]
هو أنّــة وتسيــل من جرّائهـا نفسٌ صبيــبُ

---

(٣) القليب: البئر.
(٤) الغروب جمع غرب، وهو الدمع.

الفصل الثاني

الفلسفة بين أنصارها وأعدائها

مرت قرابة عشرة قرون على الجوّ الرائع الذي بعثه كُلٌّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو في حياة العالم الفكرية، توارى خلالها ذلك التوق إلى المعرفة، وارتطمت الإنسانية برمتها في مستنقعات الجهل، والعنف، والتخلّف، ورانت هذه السحب الكثيفة من الظلمات، دون أن تجد من يبدّدها، أو يسعى في تبديدها، إلى أن أشرقت أنوار النبوّة في الجانب الشمالي من شبه الجزيرة العربية، وطلع فيها النور، وراح يمتدّ وينتشر ويتغلغل. ولم تكد تمضي ثلاثة قرونٍ أو ما يقرب منها، على مطلع النور ذاك، حتى استعاد الفكر البشري نهوضه من تلك الكبوة، وإذا بالكندي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم من المفكرين يردّون للعلم اعتباره، وللأدب قيمته، وللفن حياته، وللعالم بهجته وازدهاره، ويعود مع هذه كلها ذكرُ سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكأنه لم يمض على غيابهم، وانطماس آثارهم، سوى يوم أو بعض يوم.

معارك فكرية

كان عود المعرفة إلى مقامها في حياة الناس، وإشادة الإسلام بالتفكير، وحثّ الأفراد والجماهير عليه، وتحويله إلى فريضةٍ لا غنى عن أدائها - كان ذلك كله سبباً في نشوب معارك أدبيةٍ، ولغوية، وفكرية، وسياسية، لا يظهر آخرها حتى يعود أولها. وكانت ترتفع تلك المعارك إلى مستوى من الحدة

والاحتدام، في بعض الحالات، يمتشق معه أطراف النزاع سيوفهم، وينتقلون من المنابر والمحابر ودواوين الإنشاء والكتابة، إلى ساحة القتال، وميادين الكر والفر، دفاعاً عما يحسبونه «الهداية» ويعتقدون أن الصواب... وتلك هي أخبار الخوارج، والمعتزلة، والمتصوفة، والزنادقة، والقرامطة، والزنج، وإخوان الصفا، والإسماعيلية، وغيرهم... ممن ملأت أحاديثهم، ومناقشاتهم، ومناظراتهم، بطون الكتب، وتواريخ الأجيال.

ابن سينا

وإنا لنعثر على قمة هاتيك المعارك في سيرة ابن سينا الذي يلخّص بمؤلفاته ومآتيه ومسالكه، أرقى ما أنتجته الحركة الإسلامية من تطور في الأفكار والعادات والتقاليد، بعد مضيّ ثلاثة قرون على انبعاثها وانتشارها.

كان هذا الشيخ الرئيس - وهذا واحد من الألقاب التي أطلقت عليه بغزارة لتمجيده - شاعراً، وأديباً، وفيلسوفاً، وطبيباً، وباحثاً، وحكيماً في آنٍ واحد. وقد نال من بُعْدِ الصيت، وسلطان الشهرة، ورفعة المقام، ما لا نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر البشري، إلا على وجه الندرة، وحسبك من ذلك أن تآليفه ظلت المرجع الوحيد في جامعات أوروبا، حتى منتصف القرن السابع عشر، وأن ذكره لدى القديس توما الأكويني، عَلَم القرون الوسطى، وَرَدَ ٤٠٠ مرة، في مؤلفاته وأبحاثه.

عصره ومعاصروه

صحيح أن ابن سينا نشأ في عصر النهضة الإيرانية الكبرى (٣٧٠-٤٢٨ هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧ م) الذي لمعت فيه أسماء مسكويه، والبيروني، والغزالي، والناتلي، والكرماني، وغيرهم ممن هم أدنى رتبة، وأقل

شهرة. ولكن هؤلاء كلّهم لم يبلغوا ما بلغه من سعة المعارف، ونفاذ الفكر، وقوة البصيرة.

وكان تفوقه هذا سبباً في تعريضه للقتل أكثر من مرة، وزجه في السجن، ونفي نفسه من بلدٍ إلى آخر، وتنكره في زي الفقهاء تارة، وزي الدراويش تارةً أخرى، هرباً من مناوئيه، ونشداناً للخلاص من الاضطهاد.

وهـذان البيتان في هجائه يوجزان موقفه من مجتمعه، وموقف مجتمعه منه، بعد وفاته:

رأيـت ابن سينا يعادي الرجال　　وبالحبسِ مـات أخسّ المات
فلم يشف ما ناله بـ «الشفاء»　　ولم ينـجُ من موته بـ «النجاة»

والشفاء، والنجاة كتابان له في الطب والحكمة.

ويبدو لنا من سير معاركه مع معاصريه أنها لم تكن تدور حول أفكار، ومبادىء، وآراء، بمقدار ما كانت تتناول سلوكه، وشخصه، ومزاجه، وعلاقاته الخاصّة، وذلك هو مثار العجب في كل ما نطالع له وعنه.

شبهات... وتساؤلات

يحق لنا أن نتساءل: أمن المعقول أن يتعرض شخص بمفرده، لجميع هذه الحملات، وتنصبّ عليه تلك الاضطهادات لمجرد تفوّقه في المعرفة، وانحدار أقرانه عن مقامه؟

الواقع أن ابن سينا لم يكن عالماً ومفكراً فحسب، وإنما كانت له مشاركات في الحياة السياسية، وكان أمراء زمانه في بخارى، وبلخ، وسمرقند، وهمدان، وأصفهان يحتاجون إليه، ويسعى كل واحد منهم، على ما بينهم من عداوات وأحقاد وحروب، أن يستأثر بمودته، ويفيد من معارفه، في الطبّ خاصة.

هذا من جهة، ونجده من جهةٍ أخرى، معتدًّا بنفسه، شديداً في مقاومة الأغبياء وذوي الحماقة ممن يحسبون أنفسهم علماء، وأطباء، ومناطقة، فلم يكن هؤلاء يجدون في حضوره، وحتى في وجوده ومعاصرته لهم، من يلتفت إليهم ويوليهم الاهتمام الذي لقيه من معاصريه.

ثم نجده من جهةٍ ثالثة، مسرفاً في الإقبال على الحياة، والاستمتاع بأطايبها، والعبّ من لذاذاتها، لدرجةٍ أساء معها لصحته، كما أساء لسمعته، فلما عوتب في ذلك، أجاب جواباً ينطوي على إصرارٍ في متابعة مسلكه، وعدم الاكتراث بكل ما يشاع عنه أو يقال، ألا وهو: «أحبّ الحياة عريضةً قصيرة، ولا أحبّها ضيّقةً طويلة!»

وكان حبه للحياة على هذه الصفة، وبهذه الشروط، سبيلاً إلى إثارة الشبهات حول سريرته، والنيل منه، ومنفذاً يتسلّل منه أعداؤه وكارهوه، إلى التشكيك بمبادئه الشخصية، وآرائه الفلسفية، والإزراء بأفكاره.

السرّ الأكبر

غير أن ثمة سرًّا يتجاوز هذه الظواهر المعروفة، والتي عانى منها أكثر المتفوّقين في كل عصر ومصر... هناك «المعطيات الثمينة» التي جاءت بها فلسفة ابن سينا عن «الحواسّ الباطنة» بحيث يمكن اعتباره أول من اكتشف «الحاسة السادسة» التي شغلت، ولا تزال تشغل أطباء العصر الحديث، وعلماءه، وفلاسفته، ثم لا تزال منذ أكثر من قرن، موضع أخذٍ وردّ ومثار جدلٍ لا يهدأ، وتجارب تتجدّد ولا يملّ الناس حديثها[1].

كان ابن سينا يقول: «ينبغي للطبيب أن يكون دائماً مبشراً بالصحة، فإن للعوارض النفسانية تأثيرات عظيمة».

---

(١) أنظر الفصل الأخير من هذا الكتاب، وموضوعه «معركة الحاسة السادسة».

لم يكن يقول ذلك، ويقف عند القول، وإنما كان يطبّقه في سيرته العملية كطبيب، وكان يوفّق في تطبيقه إلى أبعد الحدود، أي أنه كان يعتمد على الحس الباطن في التشخيص والمعالجة، وفهم نفسية المريض، واستخدام الإيحاء. وهكذا... بدا متمتعاً بقوةٍ خارقة، وقدرةٍ لا يملكها سوى الأولياء والأئمة والقديسين.

ومن هنا، كانت تلك الأساطير التي حيكت عنه، وشاعت في أوساط العامّة من معاصريه، إذ سرى الاعتقاد أو الوهم أن لابن سينا القدرة على إحياء الجسوم بعد موتها.

وشعر منافسوه وحاسدوه من الأطباء والمفكرين بضآلة قيمتهم إزاء هذه الهالة من الإعجاب والتكريم التي تحيط بابن سينا، حتى بعد وفاته، وقد ظلّ ملء الاسماع، فكانوا يردون على شعورهم ذاك، بكثيرٍ من «النرفزة»، والإجحاف، وسوء الفهم!

وهكـذا... نجد الطبيب الأندلسي ابن زهر، يقول عن كتاب «القانون» أنه «لا يساوي الورق الأبيض الذي كتب عليه».

ونقرأ لابن سبعين، وهو من أقطاب الأندلسيين في الفقه والتصوف (القرن السابع للهجرة) هذه العبارة عن ابن سينا «إنه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة». ولا بُدّ لنا من أن نذكر هنا، أن ابن سبعين هذا، أنهى حياته بيده منتحراً، تبييناً للفرق بين موقفه وموقف ابن سينا الذي عرف بحبه للحياة وإقباله عليها.

«تهافت الفلاسفة»

هذا عنوان كتاب وضعه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في الرد على الفلاسفة وبيان هفواتهم في التفكير والشعور والسلوك، ولم يكن في ذهنه، وهو

يتحدّث عن الفلاسفة، سوى ابن سينا أولاً، والفارابي ثانياً، وسائر من لفّ لفّهما في ذلك العصر، أو تأثر بهما، وأخذ عنهما.

هكذا نقل الغزالي هاتيك المعركة من الأدب والعلم (الطب) والمنطق، إلى صعيد آخر، إلى فلسفة الدين، ثم إلى الدين نفسه.

لم يعد الجدل يدور حول قصيدة ابن سينا في النفس: «هبطت إليك من المحل الأرفع»، ولا حول طرائق الكشف عن المرض في جسم المريض (التشخيص)، وما يفرضه المنطق، وتؤدّي إليه التجارب في علاج الآفات النفسية والاجتماعية.

كل هذه توارت ليحل محلّها البحث في الإيمان، في النور الذي يقذفه الله تعالى في القلب، في معارج القدس إلى معرفة النفس، في حسن تطبيق الشريعة، ومكارم الأخلاق، وإحياء علوم الدين، والإنقاذ من الضلال.

وهكذا تحوّلت المعركة، وأصبحت دينيةً خالصة، بعد أن كانت فكريةً – علمية، أو اجتماعية – سياسية.

«تهافت التهافت»

غير أن الفكر نهض من السبات الذي ران عليه في الشرق، ونشأت في الأندلس حركة فلسفية راحت تنشط رويداً رويداً في مستهلّ القرن الخامس للهجرة، ووقفت على طرف النقيض من الصوفية التي لا ترى في الحياة سوى الذات وما يعتمل في باطنها لتأخذ بالظاهر، والظاهر وحده، على يد ابن حزم بادىء ذي بدء. وما لبثت أن امتدت وانتشرت وتشعّبت، حتى شمخت بابن رشد الذي أعاد للفلسفة اعتبارها، ومارس الطب والحكم (القضاء) شأنه في ذلك، شأن ابن سينا من قبل، في المشرق.

وكان اشتغاله بالطب – وهو الذي يشتمل على جملة العلوم الطبيعية

والإنسانية- سبيلاً إلى إعادة النظر في منجزات ابن سينا الطبية والفلسفية، بعد أن مرّ عليها نحو من قرنين.

هذا النظر من جديد في آراء ابن سينا ومواقفه وأفكاره، جرّ إلى النظر في مواقف الغزالي وأفكاره، وكان كتاب «تهافت التهافت» الذي بسط فيه ابن رشد مآخذه على أعداء الفلسفة، وفي مقدمة هؤلاء ثلاث فئات: المتكلمون (علماء الكلام)، والأشاعرة، والصوفيون.

وكان الجديد لدى ابن رشد، أنه أوفى اطلاعاً على مؤلفات أرسطو، وأدق فهماً لها، وأقدر على شرحها- حتى عُرِف بـ «الشارح» في أوروبا - مما أعانه على خوض معركته مع الغزالي، دون تقيّد بابن سينا أو غيره، وأوشك أن يفوز، ويوفق بين الحكمة والشريعة، إلى الأبد...

غير أن الحماقة، والرغبة في التسلط، والاستئثار بالمنافع، وما إلى ذلك من آفاتٍ خلقية واجتماعية، تمكنت أخيراً من الإجهاز على الحكمة والشريعة معاً، وفتحت الأبواب أمام الشقاق، والتنازع، والفتن، والمساوىء جميعها، فدخلت المدن، والقرى، والعقول، والقلوب، والنفوس، وقضت على كل ما هو فكر، وثقافة، وحضارة....

نهاية المطاف

كان الرأي السائد خلال القرون الأربعة التي تلت ابن سينا، أن «علاّمة القوم (الفلاسفة) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به، سوى كلماتٍ يسيرة، ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدّمين»[٢].

(٢) أنظر «موسوعة الملل والنحل» لمؤرخ الأديان والمذاهب في القرون الوسطى، أبي الفتح الشهرستاني، نشر «مؤسسة ناصر للثقافة»، بيروت - ١٩٨١، ص: ١٩٨.

ولكن سقوط إيران في أيدي المغول خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، وقد تلاه سقوط بغداد ودمشق من بعد، أتى على كل حركةٍ فكرية، وأغرق الشرق من جديد في ظلام دامس.

وكان بصيص النور الذي ظلّ في المغرب يشع، قد انجذب إلى الغزالي، ولاذ بالصوفية، وارتطم في شطحاتها، حيث نجد ابن خلدون يعقد في مقدمتِهِ الشهيرة، فصلاً (٣١ من الباب ٦) عنوانه «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، هذا بعض ما جاء فيه: «.... وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله: الحسي منه وما وراء الحسي، تُدْرَكُ ذواتُهُ وأحواله، بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر، لا من جهة السمع، فإنها بعضٌ من مدارك العقل، وهؤلاء يُسمّون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة... واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه، باطلٌ بجميع وجوهه!»

الأمر الذي سها عنه ابن خلدون، كما سها عنه معظم الذين قاوموا النزعة الفلسفية قبله، هو تلك المحاولة الرائعة التي قام بها ابن سينا، وأتمّها ابن رشد من بعده، في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وكان أولو الأمر يخشون تطبيق الشريعة أكثر مما يخشون الحكمة أو الفلسفة (حب الحكمة)، فعمدوا إلى الفصل بين هاتين، وضرب إحداهما بالأخرى حتى قضي على الاثنين معاً، وتمت الغلبة للحماقة، ولم يبق للشريعة من هيبةٍ أو سلطان.

التفكير فريضة. والعمل الصالح نتيجة فكر في الدنيا والآخرة. ولا ينقذ الناس من الضلال أن يتعلّقوا بشكليات الدين، وهم لا يفكرون. وتلك هي العبر التي لم يوفق إلى استخلاصها ابن خلدون.

نصوص

ملحقة بالفصل الثاني

- ١ -

من « عيون الحكمة »

لابن سينا

تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي

الحكمة وأقسامها

الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية العملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلّمها، ولبس إلينا أن نعملها تسمى « حكمة نظرية ». والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلّمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدةٍ من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفادٌ من جهة الشريعة الإلّهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلّهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطَهُ فبالعرض، لا أن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأوّلية. والفلسفة الإلّهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية.

ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادةٌ من أرباب الملة الإلّهية على سبيل التنبيه. ومتصرفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً.

الحيوان والحواس

... ثم يتولّد الحيوان باعتدال أكثر، فيكون مزاجه مستحقًّا لأن يكمُلَ بنفسٍ درَّاكة، محركة بالاختيار. ولهذه النفس قوّتان: قوة مدركة، وقوة محركة. والقوة المدركة: أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس. وأما في الباطن فالحس المشترك، والمصوِّرة، والمتخيلة، والمتوهمة، والمتذكرة.

فأول الحواس وأوجبها للحيوان، والذي به يكون الحيوان حيواناً من بين سائر الحواس هو اللمس، وهو قوة من شأنها أن تحس بها الأعضاء الظاهرة بالمماسّة، كيفيات الحرّ، والبرد، والرطوبة، واليبوسة، والثقل، والخفة، والملاسة، والخشونة، وسائر ما يتوسط بين هذه ويركب منها. ثم قوة الذوق، وهي مشعر المطاعم وعضوها اللسان، ثم قوة الشمّ، وهي مَشْعَرُ الروائح، وعضوها جزءان من الدماغ في مقدّمه شبيهان بحلمتي

الثدي، ثم قوة السمع، وهي مشعر الأصوات، وعضوها العصبة المنغرسة على سطح باطن الصماخ، ثم قوة البصر، وهي مشعر الألوان، وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة.

وكلّ واحدٍ من هذه المشاعر فإن المحسوس يتأدّى إليها. أما الملموس فيكون بلا واسطةٍ غريبة بل بالمماسة. وأما المطعوم، فبتوسط الرطوبة. وقد غلط من ظن أن الإبصار يكون بخروج شيء من البصر إلى المبصرات يلاقيها، فإنه إن كان جسماً امتنع أن يكون في بصر الإنسان جسمٌ يبلغ من مقداره أن يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها. ثم إنه مع ذلك إن كان متصلاً بالبصر فهو أعظم، وإن كان منفصلاً لم يتأدّ مدركه إلى البصر، وإن كان متصلاً وجب أن يكون غير تام الاتصال، إذ لا يدخل جسم في جسم فتكون تأديته محالة لانقطاعه، أو يكون ما يتخلله من الهواء يؤدّي فلا يحتاج إلى خروجه. وإن كان عرضاً كان من العجب أن يخرج عرضٌ عن جسم إلى جسم آخر. وأيضاً إن كان جسماً فإمّا أن تكون حركته بالطبع أو بالإرادة. فإن كان بإرادة كان لنا مع التحديق أن نقبضه إلينا فلا نرى به شيئاً. وإن كان خروجه طبيعياً كان إلى بعض الجهات دون بعض. فإن الحركة الطبيعية إلى جهة واحدة تكون. وإن كان إذا خالط الهواء قليلُه أحال الهواء آلةً للإدراك، كان يجب إذا كثر الناظرون - أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد، لأن الهواء يكون أكمل انفعالاً للكيفية المحتاج إليها في أن يكون آلة. ولو كان الإحساس بملامسة الشعاع لكان المقدار يدرك كما هو. وأما إن كان بالتأدية إلى الرطوبة الجليدية، فنقول: إنه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر.

الحواسّ الباطنة

أما القوى المدركة في الباطن، فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة، وتجتمع بتأديتها إليها، وتسمّى «الحس المشترك»، ولولاها لما كان إذا أحسسنا بلون العسل إبصاراً حكمنا بأنه حلو، وإن لم نُحِسَّ في الوقت حلاوته. وذلك لأن القوة واحدة واجتمع فيها ما أدّاه حسّان: من حلاوة ولون في شيء واحد، فلما ورد عليه أحدهما كان الثاني ورد معه. ولولا أن فينا شيئاً اجتمع فيه صورة الحلاوة والصفرة لما كان لنا أن نحكم أن الحلاوة غيرُ الصفرة، ولا أن نحكم أن هذا الأصفر حلو.

وهذا الحس المشترك تقرن به قوة تحفظ ما تؤدّيه الحواس إليهِ من صور المحسوسات حتى إذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبها، وهذا ما يسمّى الخيال والمصوّرة، وعضوها مقدّم الدماغ.

وها هنا قوة أخرى في الباطن تدركُ في الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس، مثل القوة في الشاة التي تدرك من الذئب ما لا يدركه الحس ولا يؤدّيه الحس، فإن الحس لا يؤدّي إلا الشكل واللون، فأمّا أن هذا ضارّ أو عدو منفور عنه فتدركه قوة أخرى وتسمّى وهماً. وكما أن للحس خزانةً هي المصوّرة، كذلك للوهم خزانةً تسمى «الحافظة». وعضو هذه الخزانة مؤخّر الدماغ.

وها هنا قوة تفعل في الخيالات تركيباً وتفصيلاً تجمع بين بعضها وبعض، وتفرّق بين بعضها وبعض، وكذلك تجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر وتفرق. وهذه القوّة إذا استعملها العقل سُمّيت مفكرة، وإذا استعملها الوهم سميت متخيّلة، وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ.

فهذه القوى التي في باطن الحيوانات- أعني الحس المشترك، والخيال، والوهم، والمتخيلة، والحافظة. والحس المشترك غير الخيال بالمعنى، لأن الحافظ غير القابل، والحفظ في كل شيء بقوة، غير قوة القبول. ولو كان الحفظ بقوة القبول لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها، بل للماء قوة قابلة، وليس له قوة حافظة. والقوة المتخيّلة خاصتها دوام الحركة ما لم تغلب. وحركتها محاكيات الأشياء بأشباهها وأضدادها، فتارةً تحاكي المزاج كمن تغلب عليه السوداء فتخيل له صوراً سوداء، ومحاكاة أذكار سبقت، أو محاكاة أفكار رجّيت.

الإنسان

... ومن الحيوان الإنسان: يختص بنفس إنسانية تسمّى «نفساً ناطقة»، إذ كان أشهر أفعالها وأول آثارها الخاصة بها النطق. وليس يعنى بقولهم: نفس ناطقة – أنها مبدأ المنطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها.

ولها خواصّ: منها ما هو من باب الإدراك. ومنها ما هو من باب الفعل، ومنها ما هو من باب الانفعال. فأمّا الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال، ففعلٌ ليس

يصدر عن مجرد ذاتها. وأما الإدراك الخاص ففعلٌ يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجةٍ إلى البدن. ولنفسر كل واحدٍ من هذه:

فأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية: فالتعقل والروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يُفعل بحسب الاختيار. ويتعلّق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة.

وأما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة، كالاستعداد للضحك، والبكاء، والخجل، والحياء، والرحمة، والرأفة، والأنفة، وغير ذلك.

وأما الذي يخصها – وهو الإدراك – فهو التصوّر للمعاني الكلّيّة. وبنا حاجة أن نصوِّر لك، كيفية هذا الإدراك فنقول: إن كل واحدٍ من أشخاص الناس مثلاً هو إنسان. لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلةً في أنه إنسان، ولا يعرى هو منها في الوجود، مثل حده في قدّه ولونه وشكله، والملموس منه، وسائر ذلك، فإنّ تلك كلّها، وإن كانت إنسانية، فليست بشرطٍ في أنه إنسان، وإلا لتساوى فيها كلها أشخاص الناس كلهم. ومع ذلك فإنّا نعقل أن هناك شيئاً هو الإنسان. وبئس ما قال من قال: إن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة! فإنك لا تجد جملتين بحالةٍ واحدة. وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها، صورتها: فإنّ كل واحدٍ من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص. وكذلك يتفق له وقت وزمان وأسباب أخرى تعاون على إلحاق هذه الأحوال للماهيات من جهة موادّها. ثم الحس – إذا أدرك الإنسان – فإنه تنطبع فيه صورة ما للإنسان من حيث هي مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمانية. ولا سبيل لها أن ترتسم فيها مجرد ماهية الإنسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية. وهذا يظهر بأدنى تأمل. والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة وأخذها في نفسه، ولكن نزع إذا غابت المادّة غاب، ونزع مع العلائق العرضية المادّية، فإذن لا مخلص للحس إلى مجرَّد الصورة. وأما الخيال فإنه قد يجرد الصورة تجريداً أكبر من ذلك، وذلك أنه يستحفظ الصورة، وإن غابت المادّة. لكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الإنسان مثلاً، لا تكون مجردةً عن العلائق المادّيّة، فإنّ الخيال ليس يتخيل صورةً إلا على نحو ما من شأن الحس أن يؤدّي إليه.

وأما الوهم، فإنه وإن استثبت معنى غير محسوس فلا يجرّده إلا متعلّقاً بصورةٍ غير خيالية.

فإذن لا سبيل لشيءٍ من هذه القوى أن يتصور ماهية شيءٍ مجردةً عن علائق المادة وزوائدها إلا للنفس الإنسانية، فإنها التي تتصور كل شيءٍ بحدّه كما هو، منقوصةً عنه العلائق الماديّة، وهو المعنى الذي من شأنه أن يوقع على كثيرين كالإنسان من حيث هو إنسان فقط. فإذا تصور هذه المعاني تعدّى التصور إلى التصديق بأن يؤلف منها على سبيل القول الجازم، فالشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفساً ناطقة، وله قوّتان: إحداهما مُعَدّة نحو العمل ووجهها إلى البدن، وبها يميّزُ بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن ويقبح من الأمور الجزئيّة – ويقال له «العقل العملي»، ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات، والثانية قوة مُعَدّة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلّهيّ. وهذه القوّة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئاً ولم تتصوّر، بل هي مستعدة لأن تعقل المعقولات، بل هي استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات – وهذا يسمى «العقل بالقوة» و«العقل الهيولاني». وقد تكون قوة أخرى أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى على نحو الحصول الذي نذكره، وهذا يسمّى «العقل بالملكة». ودرجةٌ ثالثة هي أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة، فتحصل النفس عقلاً بالفعل، ونفس تلك المعقولات تسمّى «عقلاً مستفاداً»، ولأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بشيءٍ يفيده تلك الصورة، فإذن العقل بالقوة إنما يصير عقلاً بالفعل بسبب يفيده المعقولات ويتصل به أثره، وهذا الشيء هو الذي يفعله العقل فينا. وليس شيءٌ من الأجسام بهذه الصفة. فإذن هذا الشيء عقلٌ بالفعل وفعّال فينا فيسمّى عقلاً فعّالاً، وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا: فكما أن الشمس تشرق على المبْصراتِ فتوصلّها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات، فيوصلها بأنفسنا.

– ٢ –

من «تهافت الفلاسفة»

للغزالي

قدم العالم وحدوثه

اختلف الفلاسفة في قدم العالم؛ فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة العلة للمعلول، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان.

... ولكن لا خير في التطويل، فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف، الذي يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظّار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن.

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة:

الأول قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً لأنّا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجّح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً. فإذا حدث بعد ذلك، لم يخلُ إما أن [يكون قد] تجدّد مرجّح، أو لم يتجدد؛ فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف، كما (كان) قبل ذلك، وأن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجّح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم.

وبالجملة، فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام؛ فأما أن يتميز حال الترك على حال الشروع فهو محال.

وتحقيقه أن يقال: لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم، من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان؛ ولا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على

وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك؛ فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فتكون قد حدثت الإرادة، وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريداً.

ولنترك النظر في محل حدوثه، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟! ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله؟! أحدث الآن لا من جهة الله؟! فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟! وإن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل؟! ألعدم آلة أو قدرة أو عرض أو طبيعة، فلما تبدل ذلك بالوجود حدث؟! عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة؟؛ فتفتقر الإرادة إلى إرادة، وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية.

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم.. محال، وتقدير تغير حال محال... ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة.

فهذا أخيل أدلتهم... إذ يقدرون ههنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها...

الاعتراض من وجهين، أحدهما أن يقال: بِمَ تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث ذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك؛ فما المانع من هذا الاعتقاد وما المُحيل له؟!

فإن قيل: هذا محال بيِّن الإحالة، لأنَّ الحادث موجَب ومسبَّب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبقَ شيء منتظر البتة، ثم يتأخر الموجَب؛ بل وجود الموجَب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري، وتأخره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجب.

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد

موجودة، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن، فإن كل ذلك تغيّر، فكيف تجدد المراد، وما المانع من التجدد قبل ذلك؟!

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء، وأمر من الأمور، وحالٍ من الأحوال، ونسبة من النسب، بل الأمور كما كانت بعينها، ثم لم يكن يوجد المراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوجد المراد؛ ما هذا إلا غاية الإحالة.

وليس استحالة هذا الجنس من الموجب والموجَب الضروري الذاتي، بل وفي العرفي والوضعي...

... فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود[1] إلا لمانع، ولا يتصور تقدم القصد، فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد، وفيه قول بتغيُّر القديم، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة وما شئت فسمه، لمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك، فإما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر الموجَب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها، بل آلاف السنين لا تنقص منها شيئاً، ثم انقلب الموجَب بغتة من غير أمر تجدد، وشرط تحقق، وهو محال في نفسه.

---

(١) يقول سليمان دنيا في تعليقه في تهافت الفلاسفة هنا ما يلي: كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت، والصواب «تأخر المراد» لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذي اعتبر حكمه معروفاً مسلماً، وكذلك يقال فيما يأتي له من قوله «في وقوع المعزوم عليه» فالصواب «وقوع المراد» لما مر.

ونحن نذهب مذهب الأستاذ سليمان دنيا، والدليل على ذلك رجوع الغزالي إلى الكلام في تغير القديم، ثم قوله «ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه»، مما يجعلنا نعتقد أن الأمر بالنسبة إلى الغزالي لا يتعدى أن يكون حيرة في استخدام الألفاظ.

والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء، أي شيء كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؛ وعلى لغتكم في المنطق، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط، فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري، فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد، ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان.

فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجَب، ومجوّز ذلك مكابر لضرورة العقل.

قلنا: وما الفصل بينكم وبين خصومكم، إذا قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم، وهذا مذهبكم في حق الله، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة؛ ولكن تقولون: لا يقاس العلم القديم بالحادث؛ وطائفة منكم استشعروا حالة هذا فقالوا؛ إن الله لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول، والكل واحد، فلو قال قائل: اتحاد العاقل والعقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه – تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً – لم يكن يعلم صنعته البتة.

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول: بمَ تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً، فإن فلك الشمس يدور في سنة[1]، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري

---

(١) طبقاً لنظرية بطليموس القديمة في الفلك، والتي كانت هي المعروفة حتى ذلك الحين، وهي التي كانت تعتقد بأن الأرض ثابتة في وسط العالم وأن الشمس والكواكب تدور حولها.

نصف سدس أدوار الشمس، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة؛ ثم كما إنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثلث عشرة، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة.

فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل: إعداد هذه الدورات شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر؛ فإن قلتم: شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة؛ وإن قلتم: شفع، فالشفع يصير وتراً بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم: وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً، فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر.

فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي، وما لا نهاية له فلا.

قلنا: فجملة مركبة من آحاد، لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر، فبماذا تنفصلون عن هذا؟!

فإن قيل: محل الغلط في قولكم: إنه جملة مركبة من آحاد، فإن هذه الدورات معدومة، أما الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يوجد، والجملة أشارت إلى موجودات حاضرة، ولا موجود ههنا.

قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر، ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً أو فانياً. فإذا فرضنا عدداً من الأفراس، لزمنا أن نعتقد أنها لا تخلو من كونها شفعاً أو وتراً، سواء قدرناها موجودة أو معـدومة، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية؛ على إنّا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها، وهي نفس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر، فبم تنكرون على من يقول: بطلان هذا يعرف ضرورة، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة. وهذا الرأي في النفوس، هو الذي اختاره «ابن سينا» ولعله مذهب «رسطاليس».

* * *

فإن قيل: هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين، ولا نهاية لقدرته، فكأنه صبر ولم يخْلُقْ، ثم خلق، ومدة الترك متناهٍ أو غير متناهٍ؛ فإن قلتم: متناه، صار وجود الباري متناهيَ الأول، وإن قلتم: غير متناه، فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها.

قلنا: المدة والزمان مخلوق عندنا، وسنبيّن حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني.

فإن قيل: فبم تنكرون من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر؟! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلُّق الإرادة بها، فما الذي ميَّز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً! بل في البياض والسواد، والحركة والسكون، فإنكم تقولون: يحدث البياض بالإرادة القديمة، والمحل قابل للسواد قبوله للبياض، فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد؟ وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص، ولو جاز ذلك، لجاز أن يحدث العالم - وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم - ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان بدون مخصص؛ وإن قلتم: القديم لا يقال له لِمَ؛ فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه، لأن القديم لا يقال فيه لم؛ فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين، فغاية المستبعد أن يقول: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً منها، فيقال: وقع كذلك اتفاقاً، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت، وهيأة دون هيأة، اتفاقاً. وإن قلتم: إن هذا السؤال غير لازم، لأنه وارد على كل ما يريده الباري، وعائد على كل ما يقدره، فنقول: لا، بل هذا السؤال لازم، لأنه عائد في كل وقت، وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

قلنا إنما وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد بالإرادة؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة. ولكن، لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين، ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله، فقيل: للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، فقول القائل لم اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم

الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله.

* * *

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص، على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال: تحرك الظل لحركة الشخص، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل، وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية.

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان؛ فإذن قبل وجود العالم والزمان، زمان كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

الاعتراض هو أن يقال: الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً. ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط؛ ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط؛ والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلاّ وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

فإن قيل: لقولنا كان الله ولا عالم، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً، ولم يصح أن نقول: كان الله ولا عالم، بل الصحيح أن نقول: يكون الله ولا عالم، ونقول للماضي: كان الله ولا عالم، فبين قولنا: «كان» و «يكون»، فرق إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق، ولا شك في أنهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث، فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل: كان الله تعالى ولا عالم، قيل لنا: هذا خطأ، فإن «كان» إنما يقال على ما مضى، فدل على أن تحت لفظ «كان» مفهوماً ثالثاً، وهو الماضي، والماضي بذاته هو الزمان، والماضي بغيره هو الحركة، فإنها تمضي بمضي الزمان، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم.

قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات، والأمر الثالث الذي به افترق اللفظان، نسبة لازمة بالقياس إلينا، بدليل أنا لو قدّرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدّرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً، لكنا عند ذلك نقول: كان الله ولا عالم، ويصح قولنا، سواء أردنا به العدم الأول، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود، وآية أن هذه نسبة، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً، فيعبر عنه بلفظ الماضي، وهذا كله لعجز الوهم عن توهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير «قبل» له، وذلك «القبل» الذي لا ينفك الوهم عنه، نظن أنّه شيء محقق موجود هو الزمان، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً، إما ملاء وإما خلاء؛ وإذا قيل: ليس فوق سطح العالم فوقي، ولا بعد أبعد منه، كاع الوهم عن الإذعان لقبوله، كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم «قبل» هو وجود محقق، نفر الوهم أيضاً عن قبوله، وكما جاز أن يكذّب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء، هو بعد لا نهاية له، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً في نفسه، أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره، فإذا كان الجسم متناهياً، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً، فانقطع أن الخلاء والملاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله، وكذلك يقال: كما أن البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم، منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على

تناهي الحركة من طرفيها، يمنع من تقدير بعدٍ زماني وراءها، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه، إذ لا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة – إلى « قبل » و « بعد »، وبين البعد المكاني، الذي تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة – إلى « فوق » و « تحت »، فإن جاز إثبات « فوق » لا « فوق » فوقه، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق، إلا خيالي وهمي كما في الفوق، فهذا لازم فليتأمل، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

فإن قيل: هذه الموازنة معوجّة، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كري، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت »، بل إن سميّت جهة « فوقاً » فمن حيث أنها تلي رأسك، والأخرى « تحتاً » فمن حيث أنها تلي رجلك، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك، هي « فوق » بالإضافة إلى غيرك، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً، هي بعينها تحت الأرض ليلاً، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور... فالفوق والتحت نسبة محضة إليك، لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيها؛ وأما العدم المتقدم على العالم، والنهاية الأولى لوجوده، فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً، ولا العدم المقدر عند فناء العالم، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول، والثاني آخر، طرفان ذاتيان ثابتان، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه البتة، بخلاف « الفوق » و « التحت »؛ فإذن أمكننا أن نقول: ليس للعالم « فوق » ولا « تحت »، ولا يمكنكم أن تقولوا: ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد »، وإذا ثبت « القبل » و « البعد »، فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بـ « القبل » و « البعد ».

قلنا: لا فرق، فإنه لا غرض في تعيين لفظ « الفوق » و « التحت »، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و « الخارج »، ونقول: للعالم داخل وخارج، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء؟ فسيقولون: ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج، وإن عنيتم غيره فلا خارج له؛ فكذلك إذا قيل لنا: هل لوجود العالم « قبل »؟ قلنا: إن عنيتم هل لوجود العالم بداية، أي طرف منه ابتدأ، فله « قبل » على هذا، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي، وإن عنيتم بـ « قبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى

السطح، قيل لا خارج للعالم. فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له، فيقال: ولا يعقل تناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا: قبله بداية وجوده التي هي طرفُهُ لا غير.

بقي أن نقول: إن الله تعالى وجوداً ولا عالم معه، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم، أنه مخصوص بالزمان والمكان، فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه. هذا في الجسم، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له – وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً – وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم، كما في المكان فإن من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك، ولكن قيل: صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناهٍ بحكم الدليل، لم يلتفت إلى الوهم، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتتحاً ليس قبله شيء؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر، أو هواء تخيله خلاء، لم يتمكن من ذلك في الغائب؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر، فكاع عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى، فهذا هو سبب الغلط، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة.

في السببية وإبطالها

الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلمّ جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم، والصناعات والحرف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلمّ جراً إلى جميع المقترنات.

وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول. فلنعين مثالاً واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار؛ فإنا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً، دون ملاقاة النار؛ وهم ينكرون جوازه.

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات:

المقام الأول أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه، بعد ملاقاته لمحل قابل له.

وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حُراقاً أو رماداً، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة أو بغير وساطة؛ فأما النار - وهي جماد - فلا فعل لها.

فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة سواها....

وبهذا تبطل دعوى من يدعي، أن النار هي الفاعلة للإحراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة، إلى غير ذلك من الأسباب.

المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادىء الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة؛ إلا أن تلك المبادىء أيضاً، تصدر الأشياء منها باللزوم والطبع، لا على سبيل التروي والاختيار، صدور النور من الشمس؛ وإنما افترقت المحالّ في القبول لاختلاف استعدادها، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويردّه، حتى يستضيء به موضع آخر، والمدر لا يقبل؛ والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع... والمبدأ واحد والآثار مختلفة، لاختلاف الاستعدادات في المحل...

وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى؟ وليس ثم اختيار!

ومن هذا المعنى، أنكروا وقوع إبراهيم... في النار، مع عدم الاحتراق، وبقاء النار ناراً...

والجواب له مسلكان: الأول أن نقول: لا نسلّم أن المبادىء ليست تفعل بالاختيار، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة؛ وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك، في مسألة حدوث العالم. وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته، عند ملاقاة القطنة النار، أمكن في العقل أن لا يخلق الاحتراق، مع وجود الملاقاة.

فإن قيل: فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص ومعين، بل أمكن تفننه وتنوعه، فليجوّز كل واحد منا، أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً.

والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسّخ في أذهاننا جريانها، على وفق العادة الماضية، ترسيخاً لا تنفك عنه...

فلا مانع إذن، من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أن لا يفعله، مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض.

- ٣ -

ابن رشد

في: « الكشف عن مناهج الأدلة »

أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدّماتٍ وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيءٌ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: « واتقوا الله ويعلمكم الله » ومثل قوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا » ومثل قوله: « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » إلى أشباه لذلك كثيرة، يظن أنها عاضدةٌ لهذا المعنى. ونحن نقول: إن هذه الطريقة - وإن سلّمنا بوجودها - فإنها ليست عامّةً للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً.

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيهٌ على طرق النظر.

نعم! لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرطٌ في التعلم، وإن كانت ليست مفيدةً له.

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحثّ عليها في جملتها حثًّا على العمل، لا أنها كافيةٌ بنفسها، كما ظن القوم.

- ٤ -

من «تهافت التهافت»

لابن رشد

في الأسباب

أمّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحدٌ بلسانه لما في جنانِهِ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك، فليس يقدر أن يعترف أن كل فعلٍ لا بد له من فاعل.

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما تتم أفعالها بسببٍ من خارج إما مفارق أو غير مفارق، فأمر ليس معروفاً بنفسه، وهو مما يحتاج إلى بحثٍ وفحص كثير.

وإن ألفوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ها هنا من المعقولات التي لا يحس فاعلها - فإن ذلك ليس بحق، فإن التي لا تحس أسبابها، وإنما صارت مجهولةً ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب. فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول، فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية.

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنّه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذواتٍ وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه، فهنا أفعال خاصّة صادرة عن طبائع خاصّة، وإن لم يكن له يخصه واحد، فالواحد ليس

بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم.

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل به، أو هي أكثرية، أو فيها الأمران جميعاً - فمطلوب يستحق الفحص عنه، فإنّ الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات، إنما يقع بإضافةٍ ما من الإضافات التي لا تتناهى. فقد تكون إضافةٌ تابعةً لإضافة. ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره. ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها. وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب: فاعل، ومادّة، وصورة، وغاية[1]، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضروريةً في وجود المسببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب، أعني التي سموها قوم مادّة، وقوم شرطاً ومحلًّا، والتي يسميها قومٌ صورة، وقوم صفة نفسية.

والمتكلّمون يعترفون بأنّ ها هنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون: إن الحياة شرطٌ في العلم، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً، وأنها ضرورية في وجود الموجود، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثالٍ واحد، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسمونه الدليل، مثل ما يقولون: إن الإتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً، وكون الموجود مقصوداً به غاية، ما يدل على أن الفاعل له عالمٌ به، والعقلُ ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطلٌ للعلم ورفع له، فإنه

---

(١) عند آرسطو أن المائدة مثلاً، لها أربعة أسباب: النجار هو السبب الفاعل، والخشب هو سبب المادّة، والصفة التي تميزها من الكرسي والسرير هي سبب الصورة، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سببُ الغاية.

يلزم ألا يكون ها هنا برهانٌ واحدٌ أصلاً. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين.

ومن يضع أنه: ولا علم واحد ضروري - يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً.

وأمّا من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية، وتحكم النفس عليها حكماً ظنّيًّا، وتوهم أنها ضرورية، وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سمّوا مثل هذا عادةً جاز، وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة: فإنّ العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً»، وإن أرادوا أنها عادةٌ للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً.

وأما أن تكون لنا عادة في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً.

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظٌ مموّه إذا حُقِّقَ لم يكن تحته معنى إلا أنه فعلٌ وضعي، مثل ما نقول: جرت عادة فلانٍ أن يفعل كذا وكذا، ويريد أنه يفعله في الأكثر. وإن كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلّها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنها ليست مكتفيةً بنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله، شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها.

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات، ففيه اختلاف الحكماء، ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريءٌ عن المادّة، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى، وهو الذي يسمونه «واهب الصور». والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة، هو هذا المعنى.

الفصل الثالث

التاريخ بين مؤيديه ومعارضيه

تحتلّ « فكرة التاريخ » في حياة العرب، منذ أبعد عصور الجاهلية إلى اليوم، أعلى المقامات وأحبها إلى قلوبهم، كما يحتلّ تنفيذها من جهودهم في العصور الإسلامية، ما لا نجده عند غيرهم من شعوب الأرض قاطبة. ذلك بأن التاريخ عندهم - وكان اسمه « علم الأخبار » - لم يقتصر على أحوال الملوك، وحوادث الحروب والغزوات، ومنازعات الأسياد، وإنما شمل منذ نشأته لديهم جميع أفراد القبائل، وشؤون الحياة اليوميّة، ثم قضايا المجتمع كلّها فيما بعد، من قمة الهرم إلى القاعدة.

هناك سبعة عناوين للتاريخ، في المحيط العربي الإسلامي وهي: ١) الأخبار. ٢) الأيام. ٣) الرواية. ٤) السِّيَر. ٥) الأنساب. ٦) الأحاديث والأسمار. ٧) الأساطير.

ومن المفيد في هذا السياق أن نسلّط الأضواء على كلمة « سمر » ومشتقاتها: السامر، المسامرة، السمّار. وهي كلمة لا يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى إلا بجملة تشرح معناها، وهذه الجملة هي « التحدّث في الليل ». و« المسامرة » تفيد المشاركة بين اثنين أو أكثر في أحاديث ليلية، و« السامر » كالسمار، تعفي جمعاً من الناس يلتقون في الليل لتبادل الأحاديث والروايات والأخبار.

وكان لنا من نتاج هذه العادة - التحدّث في الليل - كتاب أبي حيان التوحيدي أولاً، وهو « الإمتاع والمؤانسة » الذي روى لنا ما جرى في أربعين ليلة من أحاديث بين أحد الوزراء ومعاونيه حول شؤون شتّى، من أدبيةٍ، وفلسفية، ولغوية، واجتماعية، وسياسية، تندرج كلها على نحو أو آخر، في فرع أو آخر من فروع التاريخ!

ثم كان لنا ثانياً، أي بعد مسامرات أبي حيان في « الإمتاع والمؤانسة »، أسمار شهرزاد في « ألف ليلة وليلة » التي تنطوي على أكثر الأساطير العربيّة، وتصور حياة الشعب في مختلف البلدان الإسلامية من سمرقند، إلى بغداد، إلى القاهرة.

وإذا كانت هذه المؤلفات وأمثالها: الإمتاع والمؤانسة، ألف ليلة وليلة، سيرة عنترة، سيرة الملك سيف، إلخ... مما لا يصح اعتباره « تاريخاً » بالمعنى الشائع والمألوف، فالأمر الذي لا يمكن إنكاره أو إسقاطه أن هذه المؤلفات « ظواهر تاريخية » تشير بوضوح إلى حياةٍ سالفة، إلى عقليةٍ معيّنة، إلى واقع شعبيّ وأسطوريّ كان ماثلاً في أسمار الناس وأحاديثهم، يستطيع المؤرخ أن يفيد منها كما يفيد من الآثار الباقية في المباني، والقصور، والمعابد، والمدافن...

ولقد كان اختلاط التاريخ بالأسطورة، وتسرّب الكذب والتلفيق والتوهم إلى الروايات والأحاديث والسِّيَر، وامتناع التثبّت أو التأكد من صحة ما رُوي وقيل - كانت هذه أسباباً ثلاثة لاتخاذ البعض موقفاً من التاريخ إلى المعارضة أقرب، خلاصتُهُ أن التاريخ لا يمكن أن يكون علماً، فلا يصح بالتالي، أن نعتمد عليه في تقرير شيءٍ أو نفي شيء.

آراء المؤيدين

يبدو لكل مطلع ذي نظر أن مؤيدي التاريخ ودراسته، والإفادة منه في المحيطين: العربي والإسلامي هم الكثرة الغالبة، من أقدم الأزمنة إلى عصرنا هذا.

إنا لنعثر في خطبة قس بن ساعدة الأيادي مثلاً، على هذه السجعة: « إن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لعبرًا ». ونحن نعلم أن الاهتمام بشيء، وبذل العناية له، والحماسة في رعايته، إنما تنشأ كلّها - الاهتمام، والعناية، والرعاية - عن الشعور بقيمة هذا الشيء وفائدته. ومن الواضح أن اهتمام العرب خاصة، والمسلمين عامة، بهذا الفرع من المعرفة، كان نتيجة شعورهم

بقيمة الإنسان، ومحاولةً لإرشاده، وتهذيبه، وتربيته، فكانوا منذ البدء يبحثون عن أخبار السماء وعِبَر الأرض.

لقد وضع السخاوي – وهو من أعيان القرن التاسع الهجري – كتاباً دعاه «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ»، بسط فيه آراء الفقهاء والأئمة واللغويين والمؤرخين، واقتبس من أقوالهم ما وسعه الاقتباس، للتدليل على فوائد التاريخ، وقيمته، وأهميته.

يمكن تلخيص هذه المقتبسات في رأي ابن الساعي الذي ألّف الكثير من الكتب التاريخية، وكان أبرزها: «أخبار الوزراء في دول الأئمة الخلفاء»، حيث بيّن أن في هذه الأخبار، «أو في مصنفات التاريخ فائدة، وأكثرها عائدة، وأجلّها أثراً، وأطيبها خبراً، وأحسنها سمراً، وأحلاها ثمراً، لأنّ فيها ما يبعث على اجتلاب الفضائل واجتناب الرذائل، ولأن في مصارع الأعيان، ومن ساعده الزمان، وملك البنيان، اعتباراً لمن اعتبر، وتجربةً لمن تفكر، إذ اللبيب يرى مكارم الأخلاق فيستحسنها، ورذائل الأفعال فيستهجنها، وعوائد الخير فيطلبها، وعواقب الشر فيجتنبها. وما زال أرباب الهمم العليّة، والنفوس الأبيّة، يتطلّعون إلى محاسن الأخبار، ليجعلوها لقاحاً لأفهامهم، وتذكرةً لقلوبهم، ورياضةً لعقولهم».

وهذا رأي أحد القضاة – الأرّجاني – كما أوضحه شعراً:

إذا علِمَ الإنسانُ أخبارَ من مضى	توهّمتَهُ قد عاش في أول الدهر
وتحسبه قد عاش آخر عمره	إذا كان قد أبقى الجميل من الذكر
فقد عاش كل الدهر من كان عالماً	حكيماً، كريماً، فاغتنم أطول العمر

كانت التربية السياسية، والإرشاد، وتوسيع الآفاق الفكرية، وتوجيه الأفراد والمجتمعات إلى الاعتبار بما مضى، هي الأهداف الكبرى التي يسعى مؤيدو التاريخ، وأنصاره، في سبل تحقيقها.

مواقف المعارضين

تختلف مواقف المعارضين للتاريخ بين الأقدمين والمحدثين اختلافاً جذرياً، بحيث لا يمكن التقاؤهم على صعيد واحد، أو عند نقطةٍ معيّنة. ولكن يمكن تصنيفهم بحسب مواقفهم من التاريخ، في خمسة أصناف:

١- ليس ثمة من ضمانةٍ ضد الضلال، والأخذ بآراء الضالّين، والاقتداء بأفعالهم، حين يبذل الاطلاع عليها للعامة والخاصّة على السواء.

٢- لا نفع للتواريخ في الآخرة ولا في الدنيا.

٣- المعائب التي تلصق ببعض الأشخاص في كتب التاريخ، لا تبعد في جوهرها عن الغيبة، والنميمة، وإشاعة الفاحشة، ونهش الأعراض، وغيرها من الرذائل التي تنهى الأخلاق الحميدة والشرائع السماوية عنها.

٤- «الحسّ التاريخي خطر كمينٌ في الحياة الحضاريّة، وليس ميزة وفضيلة فيها» (نيتشه).

٥- «التاريخ يبرّر ما يراد تبريره، فهو لا يعلّم، على وجه الدقة، شيئاً، لأنه يتضمّن كل شيء، ويعطي أمثلةً عن كل شيء... التاريخ أخطر مستحضر أعدّته كيمياء الذهن» (پول ڤاليري).

وقد دافع السخاوي، عند بحثه الاعتراض الأول بقوله: «ومن أعظم خطأ السلاطين والأمراء، نظرهم في سياسات متقدّميهم وعملهم بمقتضاها، من غير نظرٍ فيما ورد به الشرع، ثم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع «سياسة»، فإن الشرع هو السياسة، لا عمل السلطان بهواه ورأيه. ووجهُ خطئهم في هذا، أن مضمون قولهم يقتضي أن الشرع لم يرد بما يكفي في السياسة، فاحتجنا إلى تتمةٍ فيما رأيناه، فهم يقتلون من لا يجوز قتله، ويفعلون ما لا يحلّ فعله، ويسمّون ذلك سياسة....».

وهذا معناه أن «الضمانة ضد الضلال» لا يقدّمها التاريخ، ولا يطلب

إليه أن يقدّمها، وإنما هي من شأن الشرع وحده. والتاريخ يقدّم النتائج التي تُفضي إليها مخالفات الشريعة، في جميع الحالات على وجه التقريب، فَمَنْ أحسن النظر، وجد أن التاريخ يساندُ الشريعة، ويقف إلى جانبها، ولكن بصمتٍ وهدوء.

آراء فقهية، أخلاقية

ويبـدو أن أكـثر ناقـدي التاريـخ من القدمـاء، في محيط الثقافة العربية - الإسلامية، كانوا يلاحظون، أكثر ما يلاحظون، أوامر الدين ونواهيه، وما ينهدُ إليه الشرع من مثلٍ عليا، في الأخلاق والعادات والمعاملات.

هكذا نجد الإمام أبا حامد الغزالي مثلاً، يقرر في كتابه الشهير «إحياء علوم الدين» أن «المباح من العلم، العلم بالأشعار التي لا سخف فيها، وتواريخ الأخبار، وما يجري مجراه».

وكذلك هو شأن المتزمتين من الفقهاء حين يحسبون أن هذا «المباح من العلم» يمكن أن ينزلق إلى «صغائر الأمور التي الإعراض عنها أولى، وترك تسطيرها أحرى وأعلى»[1]، كما يمكن أن يتحول إلى ضروبٍ من اللهو، «غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار، ونهاية معرفتها الأحاديثُ والأسمار»[2].

أما بقية المعائب التي يمكن أن تلصق بالتاريخ، مثل الإشادة بفئةٍ أو قوم، والغضّ من آخرين، والدّسّ، والتجريح، وبثّ التعصب، وتلفيـق الأحـداث، وإعمال الخيال، أو البغض، أو الحب، عند تناول بعض

(١ و ٢) هذه تعبيرات السخاوي في كتابه «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ».

الأشخاص والبلدان، ولا سيّما في كتب السِّيَر، فهذه مما يُعاب على المؤرّخين لا على التاريخ نفسه.

وهنا، ينفتح في مجال البحث بابان: التمحيص التاريخي، والنقد التاريخي.

فن التمحيص

إذا كان للتاريخ أن يكون «علماً»، وجب على المؤرخ أن يتحلّى بأخلاق العلماء، أي أن يبتعد ما أمكن عن المعايب التي ذكرناها آنفاً، وكانت ذريعةً إلى «ذم التاريخ» من جانب الفقهاء، ورجال الدين، والأتقياء في كل دين، كما كانت سبباً في ارتياب المرتابين المحدثين بقيمة التاريخ.

بيد أن المشكلة الكبرى كانت، ولا تزال، قائمةً في علاقة الإنسان بالزمان، والتغيير الذي يطرأ على هذين، دون أن يكون في مستطاع الإنسان أن يراقب «ما جرى» مباشرةً، فضلاً عن يقوم بأدنى تجربةٍ تجعله على يقينٍ علمي مما يروى له، أو يسمع، أو يقرأ.

وقد تمكن العقلُ العربيّ من حلّ تلك المشكلة، قدر المستطاع، في اختراع ما سمّاه «فن التمحيص». والتمحيص يعني كفن، أن تتخطّى المحسوس من الأقوال والأعمال، لتجوس خلال البواطن، وتتغلغل إلى السرائر، حتى تفضي إلى منطقةٍ يغلّفها الظلام، ويتراكم فوقها الضباب، وتتعاورها الشكوك من كل جانب، ونعني بها «النية» الكامنة وراء الظواهر فيما يشاع ويذاع، أو العلة الحقيقية المستترة خلف المواقف والحالات الإنسانية.

وهذه النية تكون مرةً واعية من نفسها، ومرةً غير واعية. والعلّة أيضاً تكون آناً معلومة، وآناً مجهولة حتى من صاحبها نفسه، فلا غنى، عند تحري

الإنصاف، من التدقيق في هذه الحالة، وتبيّن الواقع الخفيّ، قبل الحكم استناداً إلى الواقع الظاهر وحده.

والآلة التي تستخدمُ في التدقيق، وتبين الأسرار الخفية، والتحقق من النيات الكامنة، والأحوال المستترة، هي التي اجتهد فلاسفة العالم قديماً وحديثاً في اكتشافها واختراعها، أو إيجاد ما يقوم بعملها.

لقد عاش الناس، ولا يزالون يعيشون وهم يؤمنون بما يسمّونه « البحث ». وشاع في التراث العربي القول المأثور: « الحقيقة بنت البحث ». والمراد بالبحث، كما تبيّن معاجم اللغة: « أن تسأل عن شيءٍ وتستخبر ». وأصل البحث لغويًّا: « طلبك الشيء في التراب » ومنه المثل السائر « كباحثةٍ عن حتفها بظلفها »، وذلك أن شاةً بحثت عن سكين في التراب بظلفها، ثم ذبحت به[٣].

هذا الأصل اللغوي لمعنى « البحث » في العربيّة، يلقي بعض النور عليه كأداةٍ نستخدمها في التمحيص وهو أن البحث لا يكون إلا عن شيء، أو معنى خفي، أي غير ظاهر. وذلك يفيد أن الحقائق الخفية غير الظواهر، وأن هذه ليست أكثر من دلالاتٍ أو علاماتٍ نستطيع أن نسترشد بها للوصول إلى ما تحتها، وتمييز الحقيقي من المزيف وراءها.

ليست الظواهر إذن، في أبسط بيانٍ وأوضحه، إلا لغةً، أو رموزاً، أو إرشادات، لما يستتر خلفها من معانٍ وحقائق.

والبحث بمعناه الفكري والعملي، أن نحاول ترجمة هاتيك اللغة، وفهم تلك الرموز، وتوضيح ما تشير إليه الأشياء الظاهرة في العلم، والحوادث الثابتة في التاريخ، والأحاسيس المثارة في الفن.

ولا بُـدّ في جميع العمليات هذه من ترجمةٍ، وفهم، وتوضيحٍ،

(٣) « لسان العرب » لابن منظور، مادة « بَحَثَ ».

وبيان - لا بُدّ من فكرٍ متنامٍ، ناضجٍ، واسع، قوي، نزيه، ليستطيع أداءها، ويقوم بتنفيذها أحسن قيام كي تبلغ الأهداف المنشودة منها، وإلّا أخفقت ولم تسفر عن نتيجةٍ صحيحة. وإخفاقها يظلّ مرتقباً حين يكون الفكر القائم بها قاصراً، أو فجًّا، أو ضيقًّا، أو ضعيفاً، أو مشوباً بعاطفةٍ، أو مصلحة، أو منفعةٍ، غير سليمة.

ها نحن نصل إلى الأسس التي يقوم عليها فن التمحيص، ونعني بها الصفات التي لا بد للفكر نفسه من أن يتصف بها، ليحسن تمحيص الأشياء والوقائع، والبلوغ بالبحث إلى نتائجه الصحيحة.

والصفة الأخيرة - أي نزاهة الفكر - هي التي يعسر على سواد الناس التقاطها في مجمل المواقف التي يقفونها في حياتهم اليومية. وافتقادها هو السبب الكامن وراء الأخطاء الاجتماعية والسياسيّة وبالتالي التاريخية.

وفن التمحيص هو في البحث عن الفكر القائم وراء الأقوال والأعمال، ثم في تحرّي صفة النزاهة في ذلك الفكر، وجلاء ما قد يشوبه من شوائب، والحكم أخيراً عليه بحسب الوقائع والحوادث والدلالات القيّمة الصحيحة الثابتة[٤].

وذلك هو فضل المؤرخ، وميزته، حين يكتب التاريخ كتابةً فنّية دقيقة.

نقد التاريخ

«ليس للإنسان طبيعة... إنما له تاريخ».

هذه الفكرة لفيلسوف إسباني: أورتيغاييغاسيه. وقد استشهد بها إرنست كاسيرر وهو يبحث دور التاريخ في فلسفة الحضارة الإنسانيّة[٥].

---

(٤) هذه الفقرات عن التمحيص، مأخوذة من كتاب المؤلف «الفكر التاريخي في الإسلام».

(٥) أنظر: «مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان» تأليف إرنست كاسيرر، ترجمة الدكتور إحسان عباس، مراجعة الدكتور محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت ١٩٦١.

والواقع أن كلّ درس أو تفكير في الحضارة – العمران البشري أو المدنيّة – يقود قسراً إلى دُرس التاريخ والتفكير فيه. وتلك هي الحقيقة الكبرى التي كشفها، وكان أول من كشفها، عبد الرحمن بن خلدون في « مقدمته » الشهيرة التي قال في شأنها توينبي: « إنها أعظم عملٍ من نوعه، قام به حتى اليوم، أيّ عقلٍ في أي عصر أو مصر ».

لم يبق إذن للفكر البشري من سبيل إلى محو التاريخ – وهذا ما أراده ڤاليري – أية كانت النظرة إليه، أو إلى قيمته، وفائدته.

ذلك بأن الذاكرة عنصرٌ أساسيّ في بنية الإنسان الذهنية والعقلية، فإذا افتقدها امتنع عليه أن يفكر تفكيراً سلياً بنفسه أو بغيره، وتحوّل إلى حيوانٍ يعيش بحسّه الآني، دون أدنى إدراك للماضي، وتصوّر للمستقبل. والتاريخ في أبسط تعريفاته، ذاكرة الإنسانية.

بقي أن التاريخ شيء، وكتابته شيءٌ آخر. وتفسير الأحداث التاريخية غير عرضها، والمعرفة التاريخية غير المعرفة العلمية التي يسمح الحاضر، وكل حاضر بإخضاعها للتجربة.

وكل هذه الفروق بين العرض والتفسير، بين أنواع المعرفة، بين التاريخ وكتابته، بين الوثائق والآثار من جهة، والحوادث والروايات من جهةٍ أخرى، مما يتولّى النقد التاريخي بيانه. ونقد التاريخ كنقد الأدب يحتاج إلى جملةٍ من المعارف الخاصّة، بنسبة ما يحتاج إلى نزاهةٍ في الفكر، وقدرة على التمحيص.

نحو المستقبل

الواضح لكل ذي نظر أن كُتّاب التاريخ، وفلاسفته، والباحثين عن الآثار، وجامعي الوثائق، ومنسقيها، ومصنفيها، ورجال التحقيق في

الروايات – الواضح أن هؤلاء جميعهم من أقدم العصور إلى يومنا هذا، إنما بذلوا ما بذلوا من جهود، وعانوا ما عانوا من مشقّات وصعوبات، وهمّهم منصرفٌ إلى تبيّن الحقائق، وتحسين الوضع البشري في المستقبل، انطلاقاً مما توصّلوا إلى معرفته في حاضرهم، أي أن التفكير في المستقبل هو الذي ينطوي عليه البحث في الماضي، عن وعي أو غير وعي، عن تصور وإدراك فلسفي، أو عن شعورٍ غير واضح بواقع الحياة الإنسانية.

وكان أفلاطون من أوائل المفكرين الذين أشاروا بوضوح إلى الصراع بين الوجود والمصير، وأن هذا الصراع لا يحل بالانتقال من عالم الطبيعة إلى عالم التاريخ.

ثم جاءت النظرية الإسلامية تقلب هذا الموقف رأساً على عقب، وتجعل الطبيعة والتاريخ شيئاً واحداً، فكلاهما يتبعان مشيئة الله تعالى، وتجري أحداثهما معاً بحسب سنّته: ﴿سُنَّةَ الله في الذين خَلَوْا من قبل، ولن تجدَ لسنّة الله تبديلاً﴾[٦]. أما «الصيرورة» أو المصير، فإنه يخضع أيضاً للقوانين التي تهيمن على التاريخ والطبيعة، أي لمشيئة الله وسنته التي لا تتبدل: ﴿ألا إلى الله تصيرُ الأمور﴾[٧].

وحين تنامى الفكر العلمي على مرّ العصور، وتبعه الفكر الفلسفي الذي بلغ حتى الآن أعلى ذراه في القرن العشرين، وجدنا أنفسنا أمام تحوّل فكريّ، يميل كل الميل، إلى الأخذ بالنظرية الإسلامية التي توحّد عمليًّا بين الطبيعة والتاريخ، والصيرورة. وقد يكون ألفرد نورث هوايتهد أبرز المفكرين الذين يمثلون هذه النزعة في هذا العصر:

---

(٦) سورة «الأحزاب» الآية ٦٢.

(٧) سورة «الشورى» الآية ٥٣.

هناك – في رأي هوايتهد – ثلاثة عوالم: عالم الوجود، والعالم الواقعي أو الفعلي، والعالم الممكن.

عالم الوجود لا يُستنفد بواسطة العالم الفعلي، بل إن العالم الفعلي ليس إلّا مرحلةً من مراحل الوجود. وهناك مراحل أخرى هي التي سوف يصير إليها. وبما أن ما سوف يحدث لم يحدث بعد، فهو لا يزال في عالم الإمكان وليس في عالم الفعل. وهكذا... يوجد بالإضافة إلى العالم الفعلي، «العالم الممكن». والكيانات الفعلية القائمة، في حالة نشاطٍ عملي دائم يهدف إلى تجاوز الواقع وتحقيق الممكن، فمن البديهي أن لا يكون هناك انفصال بين الواقع والممكن، لأن الممكن هو ما سوف يصير إليه الواقع، والواقع كان ممكناً وقد تحقق فعلاً. وعلى ذلك، فإن عالم الممكنات، ليس مفارقاً لعالم الواقع، إنما هو مباطِنٌ له، شارِطٌ لوجوده وتطوره.

ويرى هوايتهد أيضاً فيما يرى، أن كل ما تدركه الحواس – الأشياء – كائنٌ عضوي، لا بالمعنى البيولوجي لهذه الكلمة، بل بمعنى أن لكل موجودٍ في الطبيعة تاريخاً، أي أن له امتداداً في الزمن، تترابط فيه حوادثه الماضية والحاضرة والمستقبلة[٨].

لا سبيل إزاء هذه الحقائق، إلى فصل الماضي عن الحاضر، وفصل الحاضر عن المستقبل، ما دامت الأزمنة الثلاثة هذه مترابطةً فعلاً في الواقع، وفي ذهن الإنسان، وما دام الزمن معنى ذهنيًّا خالصاً، وليس «شيئاً» في متناول الحواس.

هكذا تتحدّد مهمة المؤرخ في شيءٍ واحد: أن يكشف الوقائع ما خفي

---

(٨) أنظر الدراسة التي وضعها الدكتور عزمي إسلام بعنوان «ألفرد نورث هوايتهد»، ونشرتها مجلة «عالم الفكر» الصادرة عن وزارة الإعلام في الكويت (المجلد الثاني – العدد الثاني: يوليه، أغسطس، سبتمبر ١٩٧١).

منها وما ظهر، مركزاً جهوده ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، على الوثائق، والآثار، والشواهد الأكيدة، والروايات الصادقة. ولكل إنسان بعد ذلك، حين يغتني بما لم يكن يعرفه من قبل، أن يبحث عن الرابطة بين حاضره الذي يعرفه وحده ولا علاقة به لأي مؤرخ، وهذا الماضي الذي لم يكن له من قبل، وجودٌ في ذهنه.

مآخذ جديدة

بدأت كتابة التاريخ تتجه بعد الثورة الفرنسيّة نحو المجتمع لا الأفراد، إذ سادت معظم الأوساط الثقافية في أوروبا، فكرةٌ رئيسةٌ أساسيّة، يمكن تلخيصها في أن الملكَ برعيّته، والقائدَ بجنوده، والحاكم بشعبه، والوزير بأعوانه، ولا قيمة للملكِ بما هو فرد، ولا للقائد من دون جند، ولا للحكومة - الوزراء - إلا بالشعب!

وأدّت سيادة هذه الفكرة وانتشارها، إلى تخلّي المؤرخين والكُتّاب والشعراء عن الإشادة بالزعماء، والقادة، والأمراء، والأسياد، والولاة، وراحوا يدرسون، أكثر ما يدرسون، «الحياة اليومية» في القرى والمدن، قديمها وحديثها، ويتحدثون عن البيئات المختلفة المتعدّدة، محاولين أن يعرضوا الفروق الدقيقة بين قاطني السهول وسكان الجبال، بين أهل الساحل وأهل الداخل، بين حياة الأرياف وحياة المدن، مركزين على الإحاطة بالتفصيلات التي تتكرر في حياة كل بيئة.

ذلك هو عهد «القصص والروايات التاريخية» التي لمعت فيها أسماء ولتر اسكوت في انكلترا، وألكسندر دوماس في فرنسا، وقد اقتدى بها جرجي زيدان من بعد، في المحيط العربي والإسلامي.

كان الهدف يومذاك من هذا الاتجاه، بعثَ الروح القومية، وتمجيد

الشعب، وتوجيهه نحو غايات تختلف باختلاف الأقطار والشعوب، إذ كانت في أوروبا تتمثل بالتسلط على بلدان أخرى (الاستعمار)، والتحكم بالمواصلات الدولية، وتصريف الإنتاج القومي، والحصول على المواد الخام، وما أشبه... وكانت- أي الغايات نفسها- تتمثل في البلدان الأخرى، عكس تلك، بتحقيق وحدة الشعب، والتخلّص من الاستعمار، ومقاومة أسباب التخلّف والتبعية.

وهنا، عند هذا المنعطف، بدأت تظهر «مآخذ» جديدة على التاريخ والمؤرخين، أهمها:

١- إذا كان التاريخ قد وُضِعَ في خدمة الأغراض القومية، فهذا يعني أنه فقد قيمته كتعبير عن الحقائق، وشاهدٍ على الوقائع، وأصبح ككل مغرضٍ، ومتحيّزٍ، ومتحامل، في أي قضيةٍ يعرض لها وأيٍّ موضوع يعالجه، فلا يصح بعد أن يكون موضع ثقة.

٢- لقد تحوّل المؤرخون إلى «دعاة»، ولم يبق ثمة ما يفصل التاريخ عن الدعاية. وبهذا «دخل المؤرخ، شأنه شأن سائر العلماء، في خدمة الدولة، وغدا موظفاً يطلب إليه لقاء الأمان الذي يوفره له بعد اليوم راتب ثابت، أن يؤدّي خدماتٍ يستطيع مفتشٌ ما، أن يقيسَها إدارياً، ويتحكم بها. عليه بقول مختصر، أن يعلّم مادةً مقرّرة في المناهج الرسميّة»[٩].

٣- لا سبيل بعد، وتلك هي الحال، إلى الاستعانة بالتاريخ، في مقاومة النعرات العنصرية، والقبلية، والطائفية، والإقليمية، والشوفينية، وغيرها من الآفات الروحية والأوبئة الفكرية التي تهدّمت بها الحضارات، وأدّت إلى عهود انحطاطٍ في كل مجتمع.

---

(٩) أنظر J. Hours, Valeur de l'Histoire, Presses Universitaires de France, Vendâme, 1954, p. 42.

ووجد أصحاب الفكر التاريخي ومؤيّدوه والداعون إليه أنفُسَهم، حيال هذه الاعتراضات والحملات الكاسحة، في مأزقٍ خانق، لا سيّما بعد الحرب العالمية الثانية التي اتكأ مثيروها على معطياتٍ تاريخية، وهي التي أعادت للأذهان «همجيات» العهود الوثنية، وفاقتها في الحماقة، والقسوة، والظلم، والاعتداء، والاستهتار بكل القيم الإنسانية، والحضارية، والأخلاقية، والروحية.

ثم كان الردّ على النحو الآتي: «... لنبعد أولاً هذه الفكرة، وهي أنّ باستطاعتنا أن نعثر في التاريخ، على المبرر النهائي للأشياء، على سبب للحضور الإنساني فوق الكرة الأرضيّة، أو سببٍ للحوادث التي لا تحصى مما يعني الناس. ولنبعد على الأخص، الأمل في أن تنبثق من هذا المشهد، على نحو لا يدحض، قاعدةُ حياةٍ تفرض نفسها على المجتمعات والأفراد على السواء... التاريخ كالعلم لا يقدّم لنا سوى «كيفيات» لا «أسباب»، ولا نستطيع أن نستلّ من الواقع الفظّ إلّا تبيّنَه. والقيام بتفسيره، أي تركيزه في مكانه من تمثيل العالم، وإعطاؤه أهمية أو قيمة خيّرة أو شريرة، فذلك مما لا يمكن عمله إلا بمعونة مبادىء أساسيّة. وهذه لا يمكن أن ترد من الوقائع المدروسة ما دامت تستخدم لترتيب تلك المبادىء، فهي بالتالي سابقة لها... ليس للتاريخ إذن، بل للفلسفة أن تستخلص المبادىء الأساسيّة، وتصوغها، وتضع صيغتها موضع التطبيق. التاريخ أبعد ما يكون عن أن يستطيع الادعاء بالحلول محلّها، وأن يفرض على الناس حكمةً يستلّها من الأحداث، وإنما هي الفلسفة التي تنظّم التاريخ، وتشيّده، وتعطيه التماسك الذي يمكنه أن يملكه»[١٠].

(١٠) المصدر السابق، ص: ٨٠ – ٨١.

وهكـذا... لجأ التاريخ والمؤرخون، في نهاية المطاف، إلى الفلسفة والفلاسفـة، بعد نحوٍ من قرنين مضيا على حديث ڤولتير عن « فلسفة التاريخ »، وبعد نحو من قرن ونصف على محاضرات هيغل عن « العقل في التاريخ ». ثم بعد ستة قرون مضت على « مقدمة » ابن خلدون.

وكان اللجوء إلى الفلسفة لإنقاذ التاريخ من جور أعدائه ومناوئيه، ضرورةً ملحةً، حين وضُح لكل ذي لبّ، فساد العقيدة النازية، والنظريات الاستبداديّة التي نادى بها نيتشه واشبنغلر ومنظّرو الصهيونية، وطبقها من بعدهم هتلر وموسوليني ومن لفّ لفهما، ممن فهموا وظيفة التاريخ على غير حقيقتها، وعادوا بالإنسانية إلى أظلم العصور الوثنية.

هذا الفساد في العقائد والنزعات الذي ظهر خلال الحربين العالميتين، وكـان ثمرةً من ثمار « سوء الفهم » للتاريخ، هو الذي حمل بنديتو كروتشي في إيطاليا، وتوينبي في إنكلترا، وهوايتهد في أميركا، على بذل محاولاتهم في تصحيـح الأخطـاء، ونسف الأضاليـل، والإفادة من دروس الأحداث الأخيرة، أي على « إعادة النظر » في كل ما تقدّم وتأخر من آراء وأفكار واتجاهات في فهم التاريخ وطرائق الإفادة منه.

وكان آخر ما توصل إليه الفكر العلمي - الفلسفي في هذا الشأن[١١]، هو أن إعادة النظر في التاريخ وفهمه، ضرورة يحتمها العقل كلما تقدّم الزمن، وتراكمت التجارب، وتغيّرت الأحوال. والزمن كما هو جليّ وظاهر، دائبٌ في التقدم، والتجارب آخذة في التراكم، والأحوال كانت ولا تزال، مستمرةً في التغيّر. وعلى الإنسان أن يستمرّ في إعادة النظر.

والرأي الأخير الذي يمكن الركون إليه، هو ما بيّنه كاسيرر: « الشعر

---

(١١) اكتفينا بتلخيص الدكتور عزمي إسلام، لفكر هوايتهد، وهو آخر عالم وفيلسوف درس هذه الموضوعات.

والتاريخ كلاهما قانون معرفتنا الذاتية، وأداة لا غنى عنها لبناء عالمنا الإنساني ».

والشعر والتاريخ هما النشاطان الإنسانيان الكبيران اللذان استغرقا معظم جهود العرب، من أقدم العصور إلى اليوم!

نصوص

ملحقة بالفصل الثالث

– ١ –

مقدمة ابن خلدون

الكتاب الأوّل

في طبيعة العمران في الخليقة

وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحْلَة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار

أيضاً الثقة بالناقلين؛ وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير؛ وإنما يجيءُ في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع؛ فينقلها المُخْبِرُ كما رآها، وهي بالتصنُّع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر، لأصحاب التجلَّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقةٍ؛ فالنفوس مولعةٌ بحبٍّ الثناءِ؛ والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروةٍ؛ وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العُمران؛ فإنَّ كل حادثٍ من الحوادث ذاتاً أو فعلاً لا بُدّ له من طبيعة تخصُّهُ في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض.

وكثيراً ما يعرض للسّامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم. كما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدته دوابُّ البحر عن بناءِ الإسكندريَّة، وكيف اتَّخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر، حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانيَّة التي رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاءَ البنيان، ففرَّت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها، وتم له بناؤُها، في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة من قبل اتخاذه التابوت الزجاجيّ، ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه؛ ومن قبَل أنَّ الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر[1]، ومن اعتمده منهم فقد عرَّض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة واجتماع الناس إلى غيره، وفي ذلك إتلافه، ولا ينتظرون به رجوعه، عن غروره[2] ذلك طرفة عين، ومن قبل أنَّ الجنَّ لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختصُّ بها، إنما هي قادرةٌ على التشكل، وما يذكر من كثرة الرؤُوس لها فإنَّما المراد به البشاعة والتهويل لا أنَّه حقيقةٌ.

---

(١) بمعنى تعريض النفس للهلاك.

(٢) كذا في جميع النسخ، ومقتضى السياق: غرره.

وهذه كلُّها قادحة في تلك الحكاية. والقادح المحيل لها من طريق الوجود أَبْيَنَ من هذا كله. وهو أنَّ المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته، فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدّل لمزاج الرئة والروح القلبي، ويهلك مكانه. وهذا هو السبب في هلاك أهل الحمامات إذا أطبقت[٣] عليهم عن الهواء البارد، والمتدلين في الآبار والمطامير العميقة المهوى إذا سخن هواؤُها بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتخلخلها؛ فإن المتدلّي فيها يهلك لحينه. وبهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر؛ فإن الهواء لا يكفيه في تعديل رئته إذ هو حارٌّ بإفراط، والماء الذي يعدِّله باردٌ، والهواء الذي خرج إليه حارٌّ، فيستولي الحارُّ على روحه الحيواني ويهلك دفعةً ومنه هلاك المصعوقين وأمثال ذلك.

ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي أيضاً في تمثال الزرزور الذي برومة تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم. وٱنظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت.

ومنها ما نقله البكريُّ في بناءِ المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب. والمدن إنَّما اتُّخذت للتحصُّن والاعتصام كما يأتي؛ وهذه خرجت عن أن يحاط بها فلا يكون فيها حصنٌ ولا معتصمٌ!

وكما نقله المسعوديُّ أيضاً في حديث مدينة النحاس وأنها مدينةٌ كلُّ بنائها نحاسٌ بصحراء سجلماسة، ظفر بها موسى بن نصير في غزوته إلى المغرب، وأنَّها مغلقة الأبواب، وأنَّ الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صَفَّقَ ورمى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر، في حديثٍ مستحيل عادةً من خرافاتِ القصّاص. وصحراءُ سجلماسة قد نفضها[٤] الركَّاب وٱلأَدلَّاءُ ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر. ثمَّ إنَّ هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلُّها مستحيلٌ عادةً منافٍ للأمور الطبيعيَّة في بناءِ المدن واختطاطها؛ وأنَّ المعادن غاية الموجود منها أن يصرف في الآنية والخُرْثيّ[٥]؛ وأمَّا تشييد مدينةٍ منها فكما تراه من الاستحالة والبعد.

---

(٣) بمعنى دامت.
(٤) نفض المكان: نظر جميع ما فيه حتى يتعرَّفه.
(٥) الخُرْثيّ: أثاث البيت (قاموس).

وأمثال ذلك كثيرٌ؛ وتمحيصه إنَّما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل الرُّواة، ولا يُرْجع إلى تعديل الرُّواة حتى يعلم أنَّ ذلك الخبر في نفسه ممكنٌ أو ممتنع. وأمَّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل. وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأنَّ معظمها تكاليف إنشائيَّة[٦] أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنُّ بصدقها؛ وسبيل صحة الظن الثقة بالرُّواة بالعدالة والضبط.

وأما الإخبار عن الواقعات فلا بدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهمَّ من التعديل ومقدَّماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسةٌ منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتدُّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذٍ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مَّا نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرَّى به المؤرخون طريق الصدق والصَّواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأوَّل من تأليفنا.

وكأنَّ هذا علْمٌ مستقلٌّ بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنسانيُّ؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته[٧] واحدة بعد

---

(٦) نسبة إلى «إنشاء» وهو الذي يشمل الأمر والنهي وما شاكل، وهو مقابل الخبر. ويقال: جملة إنشائية في مقابل جملة خبريَّة.

(٧) استعمل ابن خلدون هذه العبارة في أمكنة متفرقة من مقدمته ويغلب على الظن أنه قصد بعبارة: «ما يلحق المجتمع من العوارض والأحوال لذاته» ما يقصده الكتاب اليوم من كلمة «القوانين». ويتضح قصده هذا مما كتبه في أثناء حديثه عن علم الهندسة، إذ تعرّض للقوانين الهندسية.

أخرى. وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيًّا كان أو عقليًّا.

وٱعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدَّى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقيَّة؛ فإنَّ موضوع الخطابة إنَّما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنيَّة؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحْمَلَ الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربَّما يشبهانه.

وكأنه علمٌ مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاهُ لأحد من الخليقة. وما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنُّ بهم أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا فالعلوم كثيرةٌ والحكماء في أُمم النوع الإنساني متعددون؛ وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممَّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيِّين والسريانيِّين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؛ وأين علوم القبط ومَنْ قَبْلَهُم؛ وإنَّما وصل إلينا علوم أُمةٍ واحدة وهم يونان خاصَّة، لكَلَف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيءٍ من علوم غيرهم.

وإذا كانت كلُّ حقيقة متعقلةً طبيعةً يصلح أن يُبْحَثَ عمَّا يعرض لها من العوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكنَّ الحكماءَ لعلَّهم إنَّما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات؛ وهذا إنَّما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت؛ وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه؛ والله أعلم «وما أوتيتم من العلم إلَّا قليلاً».

وهذا الفنُّ الذي لاحَ لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب: مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أنَّ البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع؛ ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات أخفُّ، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعيَّة بالمقاصد في أنَّ الزِّنا مخلطٌ للأنساب مفسدٌ

للنوع، وأنَّ القتل أيضاً مفسدٌ للنوع، وأنَّ الظلم مؤذنٌ بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعيَّة في الأحكام، فإنها كلَّها مبنيَّة على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة.

وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبذان[٨] بهرام بن بهرام في حكاية البوم التي نقلها المسعوديُّ: «أيُّها المَلكُ! إنَّ المُلْكَ لا يتمُّ عزَّه إلَّا بالشريعة والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه؛ ولا قوام للشريعة إلا بالملك ولا عزَّ للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلَّا بالمال؛ ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة؛ ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل؛ والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الربُّ وجعل له قيّماً وهو المَلكُ». ومن كلام أنو شروان في هذا المعنى بعينه: «الملك بالجند؛ والجند بالمال؛ والمال بالخراج؛ والخراج بالعمارة؛ والعمارة بالعدل؛ والعدل بإصلاح العُمَّال؛ وإصلاح العمال باستقامة الوزراء؛ ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه، واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه».

وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، المتداول بين الناس جزءٌ صالح منه، إلَّا أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره؛ وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبذان وأنو شروان، وجعلها في الدائرة القريبة التي أعظم القول فيها، وهو قوله: «العالم بستان سياجه الدَّولة؛ الدَّولة سلطانٌ تحيا به السنَّة؛ السنَّة سياسة يسوسها الملك؛ الملك نظامٌ يعضده الجند؛ الجند أعوان يكفلهم المالُ؛ المال رزقٌ تجمعه الرعية؛ الرَّعية عبيد يكنفهم العدل؛ أَلعدل مألوف وبه قوام العالم؛ العالم بستان...»؛ ثم ترجع إلى أول الكلام. فهذه ثمان كلمات حكميَّة سياسيَّة ارتبط بعضها ببعض، وارتدت أعجازها على صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعيَّن طرفها، فخر بعثوره عليها، وعظَّم من فوائدها. وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدُّول والمُلك، وأعطيته حقَّه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان؛ أَطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان. وكذلك تجد في كلام ابن المقفع،

---

(٨) هو فقيه الفرس وحاكم المجوس (قاموس).

وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه؛ إنَّما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام. وكذلك حوَّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله؛ لكنه لم يصادف فيه الرَّميَّةَ ولا أصاب الشاكلة[٩]، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة؛ إنَّما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً؛ إنَّما هو نقلٌ وتركيب شبيه بالمواعظ؛ وكأنه حوَّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله.

ونحن ألهمَنا اللهُ إلى ذلك إلهاماً؛ وأعثرنا على علم جعلنا سِنّ بَكْرِه[١٠] وجُهَيْنَةَ خَبَرِه[١١]. فإن كنتُ قد استوفيت مسائله، وميَّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشْتَبَهَتْ بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه؛ ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاءُ.

ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في المُلْك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتُدْفَعُ بها الأوهام وترفع الشكوك ونقول:

لمَّا كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميَّز به عن الحيوانات، وشُرِّف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر؛ إذ لا يمكن وجوده دون ذلك[١٢]؛ من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد؛ وهذه وإن كان لها

---

(٩) الرميّة: ما يرمى من حيوان، والشاكلة: الوجهة والطريقة. – والمعنى في الجملتين: لم يصب الغرض.

(١٠) مَثَلٌ يُطلَقُ على من يجيء بالخبر الصادق اليقين.

(١١) إشارة إلى المثل المشهور: «وعند جهينة الخبر اليقين».

(١٢) يظهر أن هنا عبارة ساقطة من جميع النسخ، لأن الكلام غير مستقيم. وفي نسخة لجنة البيان العربي زيادة عبارة بين قوسين وهي: «ولا يشبهه في ذلك».

مثل ذلك فبطريق إلهاميّ لا بفكر ورويّة. ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه؛ قال تعالى: «أعطى كلَّ شيء خَلْقه ثم هَدى». ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصْر[13] أو حلَّة للأُنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدويًّا، وهو الذي يكون في الضواحي، وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضريًّا، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمَدَر[14] للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له، فلا جَرَمَ انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول:

الأول- في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض؛

والثاني- في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية؛

والثالث- في الدُّول والخلافة والمُلك وذكر المراتب السلطانية؛

والرابع - في العمران الحضري والبلدان والأمصار؛

والخامس- في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه؛

والسادس- في العلوم واكتسابها وتعلمها.

وقد قدَّمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبيِّن لك بعد؛ وكذا تقديم المُلك على البلدان والأمصار؛ وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلُّم العلم كماليٌّ أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكماليّ؛ وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما نبيِّن لك بعد. والله الموفق للصواب والمُعين عليه.

---

(١٣) بمعنى الصقع أو المدينة، ولهذا صرفت. وجمعها: أمصار.

(١٤) يراد بأهل المدر: أهل القرى والأمصار، والعرب تسمي القرية المدرة، ويقال أيضاً للمدن والقرى: مدر (قاموس).

- ٢ -

الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ

أبو الخير السخاوي

تحقيق المستشرق روزنتال

ترجمة الدكتور صالح العلي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخنا الشيخ الإمام العلامة، شيخ الإسلام، حامل لواء سنة الانام، خاتمة الحفاظ والمحدثين، قامع المفسدين والمبتدعين، أبو الخير محمد شمس الدين بن الشيخ المفسر المقرىء زين الدين عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان السخاوي القاهري الشافعي، نفعنا الله والمسلمين بعلومه، وأفاض علينا من بركاته آمين: الحمد لله مصرف الأيام والليالي، ومعرف العباد كثيراً مما سلف في الأزمان الماضية والدهور الخوالي، ومشرف هذه الأمة في سائر الأشهر والأعوام بالضبط التام المتوالي، ومعلم من شاء من العلم العقلي والنقلي ما هو أنفس من الجواهر واللآلي، ومفهم الألباء في التعريف بالإنسان والزمان، الطريق المسند المدرج في العوالي بالعبارة الرائقة، والإشارة الفائقة المنعشة للرمم البوالي، والصلاة والسلام على أشرف الخلق المنزل عليه ﴿وكلاًّ نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾[١] يعني الخالص للمجانب والموالي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم من السادات والموالي.

---

(١) سورة هود، الآية ١٢٠.

وبعد فلما كان الاشتغال بفن التاريخ للعلماء من أجل القربات، بل من العلوم الواجبات المتنوعة للأحكام الخمسة بين أولي الإصابات، ولكن لم أر في فضائله مؤلفاً يشفي الغليل، ويزيل الكربات، بحيث تطرق للتنقيص له ولأهله بعض أولي البليات، ممن هو ممتحن بالجليات فضلاً عن الخفيات، فأردت إتحاف العارفين السادات وكذا التائقين للأمور المفادات بما لا غناء عنه في هذا الشأن من المهات، وأن أُظْهِرَ ما فيه من الفوائد المأثورات، وأشهر كونه من الأصول المعتبرات، فأبدأ بتعريفه (١) لغة و(٢) اصطلاحاً و(٣) موضوعه و(٤) فوائده المعبر عنها بالثمرات و(٥) غايته و(٦) حكمه من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحات و(٧) ما استنبط في الأدلة له من الكتاب والسنة وغيرهما بالطرق الواضحات و(٨) تقبيح من ذمه ممن قصر في الطاعات و(٩) ماذا على المعتني به من الشروط المقررات و(١٠) أول من أمر به وابتداء وقته شهراً وهجرة بتكرر الساعات والأوقات، ثم (١١) ما علمته فيه من المصنفات على اختلاف المقاصد في الأشخاص والجهات وغير ذلك من الفنون المتنوعات، ثم (١٢) من صنف فيه، وكذا (١٣) أئمة الجرح والتعديل مع عدم استيعابها وإن كنا أطلنا البحث عن ذلك والتفحصات فهذه عشرة فأزيد سد بها الباب المتطرق به للظلمات وسميته «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التوريخ» والله أسأل أن يحمينا جهل الجهال، ويكفينا سائر المهات بالمغفرة في الماضي والحال والاستقبال، بمنِّه وكرمه.

١ - تعريف التاريخ لغة:

فالأول فالتاريخ في اللغة الإعلام بالوقت. يقال أرخت الكتاب وورخته، أي بينت وقت كتابته.

قال الجوهري: «التاريخ تعريف الوقت، والتوريخ مثله: يقال أرخت وورخت، وقيل اشتقاقه من الإرَخَ يعني بفتح الهمزة وكسرها وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شيء حدث كما يحدث الولد» انتهى.

وقد فرق الأصمعي بين اللغتين فقال: «بنو تميم يقولون وَرَّخت الكتاب توريخاً، وقيس تقول أرّخته تأريخاً».

وهذا يؤيد كونه عربياً. وقيل إنه ليس بعربي محض، بل هو معرب مأخوذ من ماه روز بالفارسية، ماه القمر وروز اليوم، وكان الليل والنهار طرفه.

قال أبو منصور الجواليقي في «كتابه المعرّب من الكلام الأعجمي»: «يقال إن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وإنما أخذه المسلمون عن أهل الكتاب. وتاريخ المسلمين أرخ من سنة الهجرة كتب في خلافة عمر رضي الله عنه فصار تاريخاً إلى اليوم» انتهى.

قال أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب في كتاب «الخراج»: «تاريخ كل شيء آخره، فيؤرخون بالوقت الذي فيه حوادث مشهورة».

ونحوه قول الصولي: «تاريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه زمنه، ومنه قيل لفلان تاريخ قومه، إما لكون إليه المنتهى في شرف قومه، كما قاله المُطَرزي، وذلك بالنظر لإضافة الأمور الجليلة من كرم أو فخر أو نحوهما إليه. وإما لكونه ذاكراً للأخبار وما شاكلها. وممن يلقب بذلك أبو البركات محمد بن سعد بن سعيد البغدادي العَسّال المقرىء الحَنْبلي المتوفى في سنة تسع وخمسمائة» (١١١٦ م).

٢- تعريف التاريخ اصطلاحاً:

وفي الاصطلاح التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة، من ظهور ملمة، وتجديد فرض، وخليفة، ووزير، وغزوة، وملحمة، وحرب، وفتح بلد، وانتزاعه من متغلب عليه، وانتقال دولة، وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي. أو دونها كبناء جامع، أو مدرسة، أو قنطرة، أو رصيف، أو نحوها، مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد، أو خفي سماوي، كجراد وكسوف وخسوف، أو أرضي كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وموتان وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسام.

والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم.

٣ - موضوع التاريخ:

وأما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله أحوالها المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان.

٤ - فائدة التاريخ:

وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها، ومن أجَلّ فوائده أنه أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما، إما بالإضافة لوقت متأخر «كرأيته قبل أن يموت بعام أو نحوه»، أو عن صحابي متأخر، وقد يكون بتصريح الراوي كقوله «كان آخر الأمرين من النبي ﷺ ترك الوضوء مما مست النار».

وقول عائشة «إنه ﷺ كان قبل فتح مكة إذا لم ينزل لم يغتسل ثم اغتسل بعد وأمر به إلى غيرها».

وكون المروي من طريق بعض المختلطين من قديم حديثه أو ضده، وكون الراوي لم يلق من حدث عنه، إما لكونه كذب أو أرْسَل، وذلك ينشأ عنه معرفة ما في السند من انقطاع، أو عضل، أو تدليس، أو إرسال ظاهر أو خفي، للوقوف به على أن الراوي مثلاً لم يعاصر من روى عنه، أو عاصره ولكنه لم يلقه لكونهما من بلدين مختلفين ولم يدخل أحدهما بلد الآخر ولا التقيا في حج ونحوه مع كونه ليست له منه إجازة أو نحوها.

ولما استشكل بعض الحفاظ رواية يونس بن محمد المؤدب عن الليث لاختلاف بلديها وتوهم انقطاعاً بينهما قال المَزي «لعله لقيه في الحج» ثم قال «بل في بغداد حين دخول الليث لها في الرسلية».

ومن الغريب ذكر الخطيب عبد الملك بن حبيب في الرواة عن مالك، مع كونه لم يرحل إلا بعد موته بنحو من ثلاثين سنة بل إنما ولد بعده.

وكذا خلط ابن النجار ترجمة محمد بن الجهم السوسي بمحمد بن الجهم السامي، وأسند عنه قصة سمعها من المهتدي بالله بن الواثق أنه حضر عند أبيه وهو خليفة: قال شيخنا (ابن حجر) «وهذه غفلة عظيمة، فإن سماع السامي لهذه القصة بعد موت السوسي بنحو ثلاثين سنة، وموت الواثق والد المهتدي كان بعد وفاة السوسي بنحو عشرين سنة».

ووقع لابن السمعاني في القدّاحي من أنسابه أن عبد الله بن ميمون القدّاح ادعى بعد موت اسمعيل بن جعفر الصادق أنه ابنه، فرد عليه ابن الأثير بأن اسمعيل مات في حياة والده جعفر الصادق، فكيف يمكن القداح ادعاء بنوته مع وجود والده.

ولما خطأ المزي نقل الحافظ عبد الغني في « الكمال » أن جابر بن نوح الحمّاني مات سنة ثلاث ومائتين (٨١٨ - ٩ م) وقال بل سنة ثلاث وثمانين ومائة (٧٩٩ - ٨٠٠ م) رده شيخنا وقال إنه من أعجب ما وقع للمزي في كتابه من الخطأ، وأيده بقول الزهري.

عن أحمد بن حنبل أحد من روى عن الحمّاني أنه لم يرحل إلا بعد سنة ست وثمانين (٨٠٢ م) وكذلك من الرواة عنه أحمد بن بُدَيْل القاضي ومحمد بن طريف البجلي، وهما لم يسمعا إلا بعد التسعين. وبهذا كله يترجح قول صاحب الكمال.

وقد أرخ جماعة وفاة مُجمَع بن يعقوب بن يزيد بن جارية الأنصاري سنة ستين ومائة (٧٧٦ - ٧ م)، فتوقف الذهبي في ذلك، لأن قتيبة ممن روى عنه، ورحلته إنما كانت بعد السبعين ومائة، ولكن يحتاج إلى تحرير رواية قتيبة عنه.

قال سفيان الثوري « لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ ».

وعن حسّان بن زيد قال « لم يستعن على الكذابين بمثل التاريخ، يقال للشيخ سنة كم ولدت؟ فإذا أقر بمولده مع معرفتنا بوفاة الذي انتمى إليه، عرفنا صدقه من كذبه ».

وعن حَفْص بن غِيَاث القاضي قال « إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسِّنينْ » بفتح النون المشددة تثنية سن وهو العمر، يريد احسبوا سنه وسن من كتب عنه ».

وسأل اسمعيل بن عَيّاش رجلاً اختياراً (؟) أي سنة كتبت عن خالد بن مَعْدان، فقال سنة ثلاث عشرة وماية (٧٣١ - ٢ م)، فقال: أنت تزعم أنك سمعت منه بعد موته بسبع سنين.

وروى سُهَيْل بن ذكْوَان أبو السِّندي عن عائشة وزعم أنه لقيها بواسط، وهكذا يكون الكذب. فموت عائشة كان قبل أن يخط الحَجّاج مدينة واسط بدهر.

ومنه قول ابن المُنَادي إن الأعمش أخذ بركاب أبي بكْرَة الثقفي. قال شيخنا غلط فاحش، لأن الأعمش ولد إما في سنة إحدى وستين (٦٨٠ - ١ م) أو تسع وخمسين (٦٧٨ م)، وأبو بكرة مات سنة إحدى أو اثنتين وخمسين (٦٧١ - ٢ م) فكيف يتهيأ

أن يأخذ بركاب من مات قبل مولده بعشر سنين أو نحوها. قال وكأنه كان والله أعلم أخذ بركاب ابن أبي بكرة، فسقطت «ابن» وثبت الباقي. وتعجب من المزي مع حفظه ونقده كيف خفي عليه هذا.

وفي مقدمة مسلم أن المُعَلَّى بن عُرْفان قال «حَدّثنا أبو وائل قال خرج علينا ابن مسعود بصفين، فقال أبو نعيم يعني الفضل بن دكين حاكيه عن المعلى «أتراه بعث بعد الموت»، يعني لأن ابن مسعود توفي سنة اثنتين أو ثلاث وثلاثين (٦٥٢ – ٣ م) قبل انقضاء خلافة عثمان بثلاث سنين، وصفين كانت في خلافة علي بعد ذلك بسنتين، فلا يكون ابن مسعود خرج عليهم بِصِفين.

في أشباه لهذا كنسبة بعض الحفّاظ إبراهيم بن يعقوب الجُوزَجاني، جريري المذهَب، لمحمد بن جرير الطبري. فإن إبراهيم في طبقة شيوخ ابن جرير، حسبما يعلم ذلك من تاريخ الوفاة والمولد، وإنما هو بالزاي المعجمة والحاء المهملة لحَرِيز بن عثمان.

وكونه أحد الطرق التي يعلم بها الغلط في المتفقين بإضافة ما لواحد إلى آخر حيث يكون أحدهما ولد بعد موت الآخر، كأحمد بن نصر بن زياد الهَمدَاني المتوفى سنة سبع عشرة وثلثمائة (٩٢٩ – ٣٠ م) حيث يوهم أنه أحمد بن نصر الداودي المتوفى سنة اثنتين وأربعمائة (١٠١١ – ٢ م) ولذلك أمثلة كثيرة.

وطالما كان طريقاً للاطلاع على التزوير في المكاتيب ونحوها بأن يعلم أن الحاكم الذي نسب إليه الثبوت أو الشاهد أو غيرهما من أسبابه أو نحو ذلك مات قبل تاريخ المكتوب. ومن ثم لما أظهر بعض اليهود كتاباً وادعى أنه كتاب رسول الله ﷺ بإسقاط الجزية عن أهل خَيْبَر وفيه شهادة الصحابة رضي الله عنهم، وذكروا أن خط علي رضي الله عنه فيه، وحمل الكتاب في سنة سبع وأربعين وأربعمائة (١٠٥٥ – ٦ م) إلى رئيس الرؤساء أبي القاسم علي وزير القائم، عرضه على الحافظ الحجة أبي بكر الخطيب، فتأمله ثم قال «هذا مزور» فقيل له «من أين لك هذا» قال فيه شهادة معوية وهو إنما أسلم عام الفتح وفتح خيبر كان في سنة سبع (٦٢٨ – ٩ م)، وفيه شهادة سعد بن مُعَاذ؛ وهو قد مات يوم بني قُرَيضة قبل فتح خيبر بسنتين (٨ هـ/٦٢٩ – ٣٠ م) فاستحسن ذلك منه، وأعتمده وأمضاه، ولم يجز اليهود على ما في الكتاب لظهور تزويره.

وفي الرافعي سئل ابن سُرَيج عما يدّعونه يعني يهود خيبر أن علياً كتب لهم كتاباً بإسقاطها، فقال لم ينقل ذلك عن أحد من المسلمين، انتهى.

ولما حقق لهم الخطيب ما تقدم، صنف رئيس الرؤساء المشار إليه في أبطاله جزءاً، وكتب عليه الأئمة أبو الطيب الطَّبري، وأبو نصر بن الصباغ، ومحمد بن محمد البيضاوي، ومحمد بن علي الدَّامَغَاني وغيرهم.

وأخرج المُعَافى بن زكريا النَّهْرواني في المجلس الرابع والستين من «الجليس» له، من طريق مَعْمَر بن شبيب بن شَيْبَة أنه سمع المأمون يقول «امتحنت الشافعي في كل شيء فوجدته كاملاً، وقد بقيت خصلة وهي أن أسقيه من النبيذ ما يغلب على الرجل الجيد العقل، وأنه استدعى به، وسقاه، فما تغير عقله، ولا زال عن حجته» وقال المعافى عقبها: الله أعلم بصحتها. قال شيخنا في «لسانه»: لا يخفى على من له أدنى معرفة بالتاريخ أنها كذب، وذلك أن الشافعي دخل مصر على رأس المائتين، والمأمون إذ ذاك بخراسان، ثم مات الشافعي بمصر سنة دخل المأمون من خراسان إلى العراق وهي سنة أربع ومائتين (٨١٩ - ٢٠ م) فما التقيا قط والمأمون خليفة، وكيف يعتقد أن الشافعي يفعل هذا وهو القائل لو أن الماء البارد يفسد مروءتي ما شربت إلا ماءاً حاراً.

وقد يكون طريقاً للتوصل به لما المتأهل يستحقه، كما اتفق للشيخ شمس الدين بن عَمّار المالكي حين استقر في تدريس المالكية بالمدرسة المُسْلِمية بخط السُّيوريين من مصر، ونوزع بأن شرط الواقف أن يكون المدرس في حدود الأربعين، فأثبت محضراً بأن سنّه إذ ذاك خمس وأربعون سنة.

وكذا انتزع البَدْر بن القَطَّان من زين العابدين بن الشَّرفي المَنَاوي في حياة والده وبعد انفصاله عن القضاء في الأيام الأشرفية الاينالية تدريس الخروبية، لكون شرط الواقف في مدرسها أن يزيد سنه على الأربعين، وزين العابدين لم يبلغها إذ ذاك، وحينئذ.

فما رويناه في الجزء الأول من فوائد الحلبي من طريق أبي إسمعيل التِّرْمذي قال «سمعت البُويطي يقول: سئل الشافعي رضي الله عنه كم سنك أو مولدك؟ قال ليس من المرؤة أن يخبر الرجل بسنه. ومن طريق أبي إسمعيل أيضاً قال: «سمعت عبد العزيز الأوْسي يقول: قال رجل لمالك يا أبا عبد الله كم سنك؟ قال اقبل على شأنك» يحمل على ما إذا كان عبثاً لم تدع إليه حاجة خصوصاً من كان مع صغر سنه حصل فضائل لكون ذوي الأسنان الجامدين يحتقرون غالباً بالصغر.

ولذا لما استشعر يحيى بن اكثم ذلك ممن سأله حين ولي القضاء عن سنه وهو ابن عشرين أو نحوها، أجابه بقوله «أنا أكبر من عَتّاب بن أسيد حين ولاه النبي ﷺ مكة» وكان سن عتاب حينئذ أزيد من عشرين سنة فيما قاله الواقدي، ومن معاذ بن جبل حين وجهه النبي ﷺ إلى اليمن قاضياً، ومن كَعْب بن سور حين وجهه عمر رضي الله عنه إلى البصرة قاضياً. وكذا اتفق لشيخنا الكمال بن الهُمام حين خطبه الأشرف بَرْسباي لمشيخة مدرسته ونبذ عنده بصغر سنه، سأله حين أحضره، لا لباس خلعتها، عن سنه، فقال: أكبر من عتّاب ومن فلان أو نحو هذا، ولم يفصح له بمقدار سنه، وإلا فقد أخبر كل منهما بمولده.

بل لما سئل العباس رضي الله عنه أنت أكبر أم النبي ﷺ؟ فقال أنا أسن منه، وهو أكبر مني، وتبعه في جوابه شيخنا الزين رضْوان حين قيل له أأنت أكبر أم شيخ الإسلام ابن حجر رحمهما الله تعالى.

وكون التاريخ أحد الأدلة لضبط الراوي حيث يقول في المروي، «وهو أول شيء سمعته منه» أو «كان فلان آخر من روى عن فلان» أو «رأيته في يوم الخميس يفعل كذا» أو «سمعت منه قبل أن يحدث ما أحدث، أو قبل أن يختلط» وفي المتون من ذلك الكثير. كأول ما بدى به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة، وأول ما نزل من القرآن كذا، وأول مسجد وضع أول قال المسجد الحرام، ثم الأقصى وحدد المدة التي بينهما، وأول مولود في الإسلام أي بالمدينة عبد الله بن الزبير، وآخر ما كان كذا كما تقدم، وكقوله عن يوم الاثنين وذاك يوم ولدت فيه الحديث، وكنا نفعل كذا حتى قدمنا الحبشة، ونهى يوم خيبر عن كذا، وما أشبه ذلك، كقوله قبل أن يوحى إليه، بحيث أفرد جماعة من القدماء فمن بعدهم الأوائل، وأبو زكريا بن مندة «آخر الصحابة موتاً» وبعض المتأخرين الأواخر مطلقاً ولكثرة ما وقع في المتون من ذلك أفرده البُلْقيني بنوع مستقل.

الفصل الرابع

بين المتنبّي ومعاصريه

ما من شاعر عربي أو غير عربي أثار من حوله العواصف التي أثارها أبو الطيب المتنبّي حتى قيل في شأنه: « مالىء الدنيا وشاغل الناس »:

وهذه المعارك التي قامت ولم تقعُدْ بعد منذ أكثر من ألف سنة، إنما كانت تدور، ولا تزال تدور حول موضوع واحد وهو « شاعرية المتنبّي »، وتليه موضوعات وثيقة الصلة به، أو نابعة منه، مثل شخصية المتنبّي، وآراء الآخرين في شعره وشخصيته، ومنازعات هذه الآراء، وتشابكها، وترابطها بالظروف الثقافية، والسياسية، وطباع النقاد واتجاهاتهم ومنازعهم.

وكانت هذه المعارك تقوى وتحتدم عند المقارنة بين الشعراء، إذ ينقسم الناقدون بين مؤيد لهذا على ذاك، وناقم على هذا في سبيل ذاك، وفيهم من ينصب نفسه حكماً أو وسيطاً بين طرفين أو عدة أطراف.

ولا بُدّ من الإشارة إلى أن كثيراً من مواقف التأييد كمواقف المعارضة من شاعرٍ أو ناقد، لم تكن تخلو من انحيازٍ سياسي، أو اتجاه فلسفي، أو غرضٍ شخصيّ في بعض الحالات.

نُذُر العاصفة الأولى

كلنا يعرف اعتداد المتنبّي بنفسه، وتشدّده في إيمانه الراسخ بتفوقه على أقرانه من الشعراء وغير الشعراء، حتى أن أحدهم وصفه هذا الوصف الرائع:

ما رأى النـاس ثاني المتنبي أي ثـانٍ يُرى لبكر الزمـان
كـان من نفسه الكبــيرة في جيشٍ ومن كبريـاه في سلطـان
هو في شعره تنبّـــا ولكن ظهرت معجزاتـه في المعـاني

بيد أن الكبراء من معاصريه، وفيهم الولاة والوزراء والقضاة وحتى الملوك كانوا يشعرون إزاء هذه الكبرياء الطاغية بشيء من المقت والنقمة عليه، ولاسيما حين يقبلون عليه ويعرِضُ عنهم، أو يطمعون في مدائحه ويطمع هو من جانبـه أن يكون في منزلتهم أو ندًّا لهم يتمتع بما يتمتعون، وينعم بما ينعمون.

وتلك هي بالضبط جذور الضجة الكبرى التي راح اسمه يثيرها كلما ذكر... إذ كان على علاقة أقرب إلى المودة بسيف الدولة، ولكن بطانة هذا السيف أو حاشيته من الفقهاء والأدباء والشعراء واللغويين والنحويين كانت تكيد له، وتدس الدسائس عليه، فضاق ذرعاً بها، رغم تعلّقه بسيف الدولة، وآثر أن ينقلب إلى كافور الإخشيدي في مصر. ولما لم يجد لدى كافور ما كان ينشده، تركه مغاضباً، وذهب إلى شيراز، مؤملاً أن يلاقي في عضد الدولة السند الذي لم يجده في حلب ولا في مصر.

غير أن شيراز لم تكن وحدها ذات حولٍ وطول، فهناك أصفهان أيضاً وفيها الوزير ابن عباد الطامع بمدائح المتنبّي، فما كان من هذا إلا أن أبى ونفر... وكانت الواقعة، وليس لها من دافعة!

ذلك الوزير الناقم

لم يكن الصاحب بن عباد على شيء من حصافة الأمير الحمداني الذي غضّ الطرف قدر المستطاع، عن مساوىء شاعره، ولا على شيء من لامبالاة كافور، وإنما كان شديد المراس، شديد الثقة بنفسه، وقد «غلب عليه الأدب» كما عبر مؤرخو ذلك الزمان، وكان يحسب أنه من أفذاذ عصره في

اللغة، والنقد، والتاريخ، وسائر فروع المعرفة، ونجد صاحب « اليتيمة » يقول في شأنه: « ليست تحضرني عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محله في العلم والأدب، وجلالة شأنه في الجود والكرم ». وحين أتى البيهقي على ذكره في كتابه « مشارب التجارب » قال: « مدحه خمسمائة شاعر من أرباب الدواوين ».

يضاف إلى ذلك أنه وزيرٌ ابن وزير، إذ كان والده وزيراً لركن الدولة، وركن الدولة هذا، والدُ عضد الدولة الذي مدحه المتنبّي.

وافتتح ابن عباد تلك الحملة الشعواء على الشاعر الذي رفض أن يمدحه، بكتاب نقدي: « الكشف عن مساوىء شعر المتنبّي ». ثم استغلّ نفوذه في أوساط الأدباء والمثقفين لحملهم على تأييده، فيما ذهب إليه من انتقادات. وحمي الوطيس...

أقران ومنافسون

ولكن النقاد والكتاب لجأوا إلى البحث عن أقرانٍ للمتنبي ومنافسين، ولن يطول هذا البحث، ولن يكلفهم شيئاً من العناء فهناك أبو تمام وتلميذه البحتري.

وهكذا نهض أبو بكر الصولي يشيد بأبي تمام، ويدافع عنه، ويفضله على غيره، ويعدّد محاسنه ضارباً صفحاً عن مساوئه.

وانبرى ابن بشر الآمدي للصولي، في كتابٍ يوازن بين أبي تمام والبحتري، ويبين مساوىء ذاك ومحاسن هذا، ثم يُنهي هذه « الموازنة » بنتيجة يرجح معها البحتري، ويخفّ قدرُ أبي تمام.

ولكن المتنبي لَقِيَ في الحاتمي وابن عباد وابن وكيع خصاماً لا ينقصهم اللدد ولا العناد، وكانت مآخذهم عليه تنحصر في التنديد بما دعوه « سرقات »،

إذ أن الرسالة الحاتمية توجّهت أكثر ما توجهت، إلى بيان الأشياء التي أخذها أبو الطيب عن أرسطاطاليس الفيلسوف الإغريقي، ورسالة ابن عباد تتوخّى بوضوح، الغضّ من شاعرية المتنبّي وقيمته، وتحاول أن تنتقص منه في كل ما تتناول من موضوعات: المعاني والألفاظ والأسلوب والخيال وطريقة الصياغة، لتخلص إلى طبع الشاعر وذوقه متسلّحة بالتهكم أحياناً، والزراية أحياناً.

« وساطة » الجرجاني

لم يكن هذا التحامل الشديد ليمر بسهولة، وقد أحدث دويًّا جعل من أبي الطيب عَلَماً من أعلام العصر، وبالتالي من أعلام التاريخ، فاكتسح اسمه جميع الأسماء وغلبت شهرته الملوك والأمراء والوزراء والولاة...

وأدرك النقاد والمفكرون – وما أكثرهم في ذلك الزمن! – أن الموقف يحتاج إلى صون الحياة الأدبية عن الابتذال والمهاترة، ويستدعي إعمال الروية والإنصاف، فهبّ عليّ بن عبد العزيز الجرحاني (مات سنة ٣٩٢ هـ) لأداء هذه المهمة، ووضع كتابه الشهير « الوساطة بين المتنبي وخصومه ».

كان هذا الجرجاني قاضياً، والصاحب بن عباد، عدو المتنبي رقم ١، هو الذي قلّده القضاء في جرجان، ثم رقّاه إلى منصب قاضي القضاة في الريّ عاصمة مؤيد الدولة ابن بويه الذي استوزر الصاحب.

وحين اطلع الجرجاني على رسالة صديقه « الكشف عن مساوىء شعر المتنبي » أعمل فيها عقله القضائي، وراح يدرس حيثيات كل دعوى من دعاواها، ويتناول كل حكم من أحكامها بالتحليل والتدقيق والتحقيق، تماماً كما يفعل بين متداعيين في قضية إرثٍ أو طلاق، حتى أفضى إلى هذه النتيجة، وهي أن صاحبه الصاحب كان متحاملاً، جائراً، مخالفاً لما يمليه الضمير، وتفصح عنه الحقائق والوقائع.

والظاهر أن « وساطة » الجرجاني لم تُعْرَفْ إلا بعد وفاة الصاحب (مات عام ٣٨٥ هـ)، وإن كان تأليفها أو التفكير في تأليفها قد تمّ في حياة الوزير ذي الأيادي البيضاء على القاضي.

هذا سر من أسرار التاريخ التي يصعب أو يستحيل اكتشافها.

نحو انتصار الموضوعية

كان تهاجي الشعراء فيما بينهم، وغياب النقاد المنصفين عن مسرح الحياة الأدبية، واضطراب الأوضاع السياسية في عواصم الثقافة المشرقية (حلب، بغداد، دمشق، أصفهان، شيراز، الري، جرجان، إلخ...) خلال القرن الثالث للهجرة وبدايات القرن الرابع، ثلاثة أسباب فعّالة في تغلّب النزعة الذاتية على معظم الإنتاج الأدبي: المنثور منه والمنظوم.

وحين أقبل القرن الرابع، كانت مؤلفات الجاحظ (مات عام ٢٢٥ هـ) وابن قتيبة (مات عام ٢٧٦ هـ) وابن سلام (مات عام ٢٣١ هـ)، وغيرهم ممن شغلهم البيان، واللغة، والأداء، والبلاغة، قد أثمرت، وأحدثت جوًّا جديداً ازدهر معه النقد في المشرق ازدهاراً غريباً، لا يعرفه عصر من عصور الأدب في أي بلد.

لقد ظهرت في القرن الرابع حركة نقدية تمثلت في أسماء لامعة: الصولي، والأصفهاني (أبو الفرج)، وجعفر بن قدامة، وقدامة بن جعفر صاحب « نقد الشعر »، والآمدي، وأبو هلال العسكري، والباقلاني، وابن العميد، والجرجاني، وغيرهم...

وكان ظهور « الوساطة » خطوةً واسعة نحو تغلّب الموضوعية في النقد، على كل نزعة ذاتية، لأن صاحبها أعمل روح القاضي النزيه العادل في استعراض الأحداث الأدبية، والتوسط بين الأطراف المتخاصمة، كما بيّنا

آنفاً. وهذه الخطوة هي التي كانت تمهيداً لخطوة أوسع، قام بها في القرن الخامس جرجاني آخر اسمه عبد القاهر (مات عام ٤٧١ هـ). ووضع كتابين جليلين هما: «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز».

وهكذا... كان إيغال الصاحب بن عباد في الذاتية عاملاً من عوامل اندحاره في المعركة التي أثارها، ولكنه أفضى إلى تسجيل انتصار للموضوعية، وقديماً قيل: «رُبَّ ضارَّةٍ نافِعَة».

غبار المعركة

يقول الجرجاني في مقدمة كتابه: «... كم من فضيلةٍ لو لم تستثرها الحاسدة لم تبرح في الصدور كامنة، ومنقبةٍ لو لم تزعجها المنافسة لبقيت على حالها ساكنة! لكنها برزت فتناولتها ألسن الحسد تجلوها، وهي تظن أنها تمحوها، وتشهرها وهي تحاول أن تسترها، حتى عثر بها من يعرف حقها، واهتدى إليها من هو أولى بها. فظهرت على لسانه في أحسن معرض، واكتست من فضله أزين ملبس، فعادت بعد الخمول نابهة، وبعد الذبول ناضرة».

هناك إذن عوامل وراء المعركة حول المتنبّي وشعره وشاعريته لم تكن لتشرف أصحابها... ولكن ذوي الضمائر النزيهة، والهمم العالية، والمقاصد النبيلة ينفضون دوماً غبار هذه المعارك، ويدافعون عن الحقائق، على نحو ما فعل الجرجاني وهو الذي يبين: «.... ولا حرمة أولى بالعناية، وأحق بالحماية، وأجدر أن يبذل الكريم دونها عرضه، ويمتهن في إعزازها ماله ونفسه، من حرمة العلم الذي هو رونق وجهه، ووقاية قدره...»

تهاجي الشعراء

وكان يزيد في تكاثف ذلك الغبار تهاجي الشعراء فيما بينهم، وهو تهاجٍ يسقط من قيمة الشاعر الاجتماعية في نظر الناس، ويرده إلى حالٍ من الحرج، كان يتحاماه بعضهم بالسكوت أو التسامح:

لقـد هجـا ابن الرومي البحـتري مثلاً – وكلاهما في الـذروة من الشاعرية – فما كان من هذا الأخير، أي البحتري إلا أن أهدى الذي هجاه تخت متاعٍ وكيس دراهم، وكتب إليه رسالةً يبيّن فيها أن هديته ليست خوفاً ولا تقيّةً، ولكن رقة عليه وإيضاحاً أنه لم يحمله على هجائه سوى الفقر والحسد المفرط، وأنهاها بهذين البيتين:

شاعر لا أهابـــه نبحتـــني كلابُهُ
إن من لا أعـــزّه لعزيز جوابـــه

وكان أبو تمام عيًّا يصعب عليه التكلم في المجالس والأندية العامّة، فوجّه إليه رجلٌ يدعى مخلد بن بكار هذين البيتين:

يا نبيّ الله في الشعر، ويا عيسى بن مريم!
أنـت من أشعر خلق الله ما لم تتكلّم...

فرفض أبو تمام أن يجيبه، أو أن يقابله بالمثل، وعلق أحدهم على موقف أبي تمام قائلاً: «رآه دون المهاجاة والجواب، ولو هجاه لشرفت حالُه ونبُهَ ذكره!».

ومثل هذه الحوادث كثيرة في حياة المتنبّي، فإن الذين تعرَّضوا له بالهجاء، أكثر من أن يحصيهم عد، ولكنه كان يعرض عنهم كي لا يعدهم الناس من صفّه، أو منزلته الشعرية.

جلوة بعض الحقائق

وكان أن أدّت هذه الموازنات، والمقارنات، والمناقشات بين الشعراء والنقاد، في القرن الخامس للهجرة – أدّت إلى جلوة كثيرٍ من الحقائق المتصلة بالبلاغة، والنقد، واللفظ، والمعنى، والخيال، والفكر، والشعر، والنثر... بسطها عـلى نحو مفصـل أبو عـلي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي

(٣٩٠ - ٤٥٦ هـ) في كتاب طويل كان عنوانه «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده» تقرأ فيه مثل هذه التقريرات:

- إنما الشعر ما أطرب، وهز النفوس، وحرك الطباع. أما الفلسفة وجرّ الأخبار فهذا باب آخر غير الشعر.

- قال الجاحظ: «أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه أُفرغ إفراغاً، وسُبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما جرى الدهان».

- الغُلُوّ، والإغراق، والإفراط، مترادفات لمعنى واحد. وخير الكلام الحقائق، فإن لم يكن فما قاربها وناسبها.

- قال ابن قتيبة: «وللشاعر أوقات يُسرعُ فيها أتيُّه، ويسمح فيها أبيّه: منها أول الليل قبل تغشي الكرى، ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير. ولهذه العلل تختلف أشعار الشاعر، ورسائل المترسل».

نصوص

ملحقة الفصل الرابع

– ١ –

من أشعار المتنبّي

ومـــا الدهر إلاّ من رواة قصائـــدي
إذا قلـت شعراً، أصبـح الدهر مُنْشدا

★ ★ ★

وكم من عائــــــبٍ قولاً صحيحــــــاً
وآفتُــــــــهُ من الفهم السقـــــــيم

★ ★ ★

وليس بجمــع المـــاء والنـــار في يــدي
بأصعـــب من أن أجمع الجـــدّ والفهما

★ ★ ★

فـــدع كـــل صوت غـــير صوتي فإنـــني

أنـــا الطائر المحكيّ، والآخر الصـــدى

★ ★ ★

أنـــا الـــذي نظر الأعمـــى إلى أدبي

وأسمعـــــت كلماتي من بـــــه صمم

★ ★ ★

أنـــا صخرة الوادي إذا مـــا زوحمت

وإذا نطقـــــت فإنـــــني الجوزاء

وإذا خفيـــتُ عـــلى الغبّي فعـــاذرٌ

أن لا تراني مقلـــــةٌ عميــــــاء

★ ★ ★

تلك هي أهمّ الأبيات التي أثارت حنق الشعراء والكتاب والوزراء، فراحوا يحاولون ما أمكنتهم المحاولة أن يسيئوا إلى المتنبّي. وهي كافية، فيما نحسب، لبيان الخصومات التي انبعثت في حياته، وتفاعلت بعد مماته.

- ٢ -

بين المتنبّي والحاتمي

عن ياقوت الحموي في « معجم الأدباء »

قال أبو علي الحاتمي[١]: كان أبو الطيب المتنبي عند وروده مدينة السلام الْتَحف رداء الكبر، وأذال[٢] ذيول التيه، وصعَّر خدّه، ونأى بجانبه، وكان لا يلقى أحداً إلا نافِضاً[٣] مذرويه رافلاً من التيه في برديه. يخيل إليه أن العلم مقصور عليه، وأن الشعر بحر لم يغترف نمير مائه غيره، وروض لم يرع نواره سواه، فدل بذلك مديدة أجرته رسن[٤] الجهل فيها، فظل يمرح في تثنيه. حتى تخيل أنه القريع[٥] الذي لا يقارع، والنزيع[٦] الذي لا يجارى ولا ينازع، وأنه رب الغلب ومالك القصب، وثقلت وطأته على أهل الأدب بمدينة السلام.

فطأطأ كثير منهم رأسه، وخفض جناحه، وطامن على التسليم له جأشه[٧]. وتخيل أبو محمد المهلبي أن أحداً لا يقدر على مساجلته ومجاراته، ولا يقوم لتتبعه بشيء من مطاعنه، وساء معز الدولة أن يرد عن حضرة عدوه رجل، فلا يكون في مملكته أحد يماثله في صناعته، ويساويه في منزلته.

فنهدتُ[٨] حينئذ متتبعاً عواره، ومتعقباً آثاره، ومطفياً ناره، ومهتكاً أستاره، ومقلماً أظفاره، وناشراً مطاويه، وممزقاً جلباب مساويه، متحيناً أن تجمعنا دار، فأجري

---

(١) هو محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي من أهل اللغة والأدب. مات سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة.

(٢) أذال: تبختر، وجر ذيله على الأرض تيهاً.

(٣) نافضاً: محركاً، والمذروان: ناحيتا الرأس.

(٤) الرسن: الحبل.

(٥) القريع: الذي يقارعك، والمقارعة: المضاربة بالسيوف.

(٦) النزيع: الشريف من القوم الذي نزع إلى عرق كريم.

(٧) الجأس: النفس، وقيل القلب.

(٨) نهد: نهض، وعواره: عيبه.

أنا وهو في مضمار يعرف فيه السابق من المسبوق؛ حتى إذا لم أجد ذلك قصدت موضعه الذي كان يحله في ربض حميد[٩].

فوافق مصيري إليه حضور جماعة تقرأ شيئاً من شعره عليه، فحين أوذن بحضوري؛ واستؤذن عليه لدخولي نهض عن مجلسه مسرعاً، ووارى شخصه عني مستخفياً، فنزلت عن بغلة كانت تحتي، وهو يراني نازلاً عنها، لانتهائي بها إلى أن حاذيته، فجلست في موضعه، وإذا تحته قطعة من «زيلو»[١٠] مخلقة، قد أكلتها الأيام، وتعاورتها السنون، فهي رسوم خافية، وسلوك[١١] بادية، حتى إذا خرج إليّ نهضت إليه فوفيته حق السلام غير مشاحٍّ[١٢] له في القيام، لأنه إنما اعتمد بنهوضه ألا ينهض لي عند موافاتي.

وإذا هو قد لبس سبعة أقبية؛ كل قباء[١٣] منها لون، وكان الوقت آخر أيام الصيف، وأخلقها بتخفيف اللبس، فجلست وجلس، وأعرض عني ساعة لا يعيرني فيها طرفه، ولا يسألني عما قصدت له، وقد كدت أتميز[١٤] غيظاً، وأقبلت أُسَخِّفُ رأيي في قصده، وأفنّد نفسي في التوجه نحو مثله، ولوى عذاره عني مقبلاً على تلك الزعنفة[١٥] التي بين يديه، كل واحد يومىء إليه، ويوحي بطرفه، ويشير إلى مكاني بيده، ويوقظه من سنَة جهله، وهو يأبى إلا ازوراراً ونفاراً، وجرياً على شاكلة خُلُقه المشكلة.

ثم رأى أن يثني رأسه إلي، فوالله ما زادني على أن قال: أي شيء خبرك؟ قلت: أنا بخير، لولا ما جنيتُ على نفسي من قَصْدك، وكلّفتُ قَدَمَيَّ في المصير إلى مثلك؛ ثم تحدرت عليه تحدر السيل إلى القرار، وقلت له: أين لي - عفاك الله - مم تيهك وخيلاؤك وعجبك؟ وما الذي يوجب ما أنت عليه من التجبر والتنمر[١٦]؟ أنسب فرعت سماء المجد به! أم علم أصبحت علماً يقع الإيماء إليك فيه! هل أنت إلا وتد

---

(٩) ربض حميد: موضع.
(١٠) زيلو: معناها لحاف بالفارسية.
(١١) السلوك: جمع جمع لسلكة، وهي الخيط الذي يخاط به الثوب.
(١٢) منازع.
(١٣) القباء: ثوب يلبس فوق الثياب.
(١٤) أتميز: أتقطع.
(١٥) الزعنفة: الطائفة من القبيلة تنفرد أو تنضم إلى غيرها، وكل جماعة ليس أصلهم واحداً.
(١٦) التنمر: التشبه بالنمر، والنمر لا يلقى إلا متنكراً غضبان.

بقاع[١٧] في شر البقاع؟ وجفاء[١٨] سيل دفاع! يا لله! استنت الفصال حتى القرعى[١٩]؛ وإني لأسمع جعجعة[٢٠] ولا أرى طحناً.

فامتقع لونه عند سماع كلامي، وعصِب[٢١] ريقه، وجحظت عيناه، وسقط في يده، وجعل يلين في الاعتذار ليناً، كاد يعطف عليه عطف صفحي عنه.

ثم قلت: يا هذا، إن جاءك رجل شريف في نسبة تجاهلت نسبه، أو عظيم في أدبه صغرت أدبه، أو متقدم عند سلطانه لم تعرف موضعه؛ فهل العز تراث لك دون غيرك؟ كلا والله؛ لكنك مددت الكبر ستراً على نقصك وضربته رواقاً دون جهلك.

فعاد إلى الاعتذار، وأخذت الجماعة في تليين جانبي، والرغبة إليّ في قبول عذره، واعتماد مياسرته، وأنا آبى إلا استشراء[٢٢] واجتراء، وهو يؤكد الأقسام ويواصلها أنه لم يعرفني؛ فأقول له: يا هذا؛ ألم يستأذن لي عليك باسمي ونسبي! أما في هذه العصابة من يعرفك بي لو كنت جهلتني! وهب ذلك كذلك؛ ألم ترني ممتطياً بغلة رائعة يعلوها مركب ثقيل، وبين يدي عدة من الغلمان؟ أما شاهدت لباسي؟ أما شممت نشر عطري؟ أما راعك شيء من أمري أتميز به في نفسك عن غيري؟ وهو في أثناء ما أكلمه يقول: خفض عليك، ارفق، استأن[٢٣]؛ فأصحب[٢٤] جانبي بعض الإصحاب، ولان شماسي[٢٥] بعض الليان؛ وأقبل عليّ، وأقبلت عليه ساعة.

ثم قلت: أشياء تختلج في صدري من شعرك أحب أن أراجعك فيها، قال: وما هي؟ قلت: خبرني عن قولك:

---

(١٧) القاع: أرض سهلة مطمئنة.

(١٨) ما نفاه السيل من الزبد.

(١٩) مثل يضرب للرجل يدخل نفسه في قوم ليس منهم، والقرعى من الفصال: التي أصابها قرع، وهو بثر، والاستنان: النشاط.

(٢٠) مثل يضرب للذي يكثر الكلام ولا يعمل، وللذي يعد ولا يفي، والجعجعة: صوت الرحى ونحوها، والطحن: الدقيق.

(٢١) عصب: جف.

(٢٢) استشراء: لجاجة وعناداً.

(٢٣) استأن: لا تعجل.

(٢٤) أصحب جانبي: انقاد.

(٢٥) شماسي: امتناعي وإبائي.

فإن كان بعض الناس سيفاً لدولة ... ففي الناس بوقات لها وطبول

أهكذا يمدح الملوك! وعن قولك:

ولا من جنازتها تجار ... يكون وداعها نفض النعال

أهكذا تؤبن أخوات الملوك[٢٦]! والله لو كان هذا في أدنى عبيدها لكان قبيحاً.

وأخبرني عن قولك:

خف الله واستر ذا الجمال ببرقع ... فإن لحت ذابت في الخدور العواتق[٢٧]

أهكذا تنسب بالمحبوبين! وعن قولك:

وإذا أشار محدثاً فكأنه ... قرد يقهقه أو عجوز تلطم

أما كان لك في أفانين الهجاء التي تصرفت فيها الشعراء مندوحة عن هذا الكلام الرذيل الذي ينفر عنه كل طبع، ويمجه كل سمع! وعن قولك:

وضاقت الأرض حتى كان هاربهم ... إذا رأى غير شيء ظنه رجلاً

أفتعلم مرئياً يتناوله النظر لا يقع عليه اسم شيء! وما أراك نظرت إلا إلى قول جرير:

ما زلت تحسب كل شيء بعدهم ... خيلاً تكر عليهم ورجالا

فأحلت المعنى عن جهته، وعبرت عنه بغير عبارته؛ وعن قولك:

أليس عجيباً أن وصفك مُعْجزٌ ... وأن ظنوني في معاليك تظلع[٢٨]

فاستعرت الظلع لظنونك، وهي استعارة قبيحة! وتعجبت من غير متعجب، لأن من أعجز وصفه لم يستنكر قصور الظنون وتحيرها في معاليه، وإنما نقلته وأنشدته من قول أبي تمام:

ترقت مناه طود عز لو ارتقت ... به الريح فتراً[٢٩] لانثنت وهي ظالع

---

(٢٦) المعروف أن هذا البيت من قصيدة المتنبي في رثاء والدة سيف الدولة وأولها:

نعد المشرفية والعوالي ... وتقتلنا المنون بلا قتال

(٢٧) العواتق، جمع عاتقة: الجارية أول ما أدركت، والخدور: الستور.

(٢٨) الظلع: الغمز في المشي.

(٢٩) الفتر: ما بين طرف الإبهام وطرف المشيرة.

وعن قولك تمدح كافوراً:

فإن نلت ما أملت منك فربما ... شربت بماء يعجز الطير ورده

إنها مدح أو ذم! قال: مدح! قلت: إنك جعلته بخيلاً لا يوصلك إلى خيره من جهته، وشبهت نفسك في وصولك إلى ما وصلت إليه منه بشربك من ماء يعجز الطير ورده لبعده وترامي موضعه.

وأخبرني أيضاً عن قولك في صفه كلب وظبي:

وصار ما في جلده في المرجل ... فلم يضرنا معه فقد الأجدل[٣٠]

فأي شيء أعجبك من هذا الوصف؟ أعذوبة عبارته؟ أم لطف معناه؟ أما قرأت رجز[٣١] ابن هانىء وطرد[٣٢] ابن المعتز؟ أما كان هناك من المعاني التي ابتدعها هذان الشاعران وغرر المعاني التي اقتنصاها ما تتشاغل به عن بنيات صدرك هذه؟ وألا اقتصرتَ على ما في أرجوزتك هذه من الكلام السليم، ولم تسف إلى هذه الألفاظ القلقة والأوصاف المختلفة!

فأقبل عليّ، ثم قال: أين أنت من قولي:

كأن الهام[٣٣] في الهيجا عيون ... وقد طبعت سيوفك من رقاد

وقد صُغْتَ الأسنة من هموم ... فما يخطرن إلا في الفؤاد

وأين أنت من قولي في صفة جيش:

في فيلق[٣٤] من حديد لو رميت به ... صرف الزمان لما دارت دوائره

وأين أنت من قولي:

لو تعقل الشجر التي قابلتها ... مدت محيية إليك الأغصنا

---

(٣٠) الضمير في جلده للظبي، والمرجل: القدر من النحاس، والضمير في معه للكلب، والأجدل: الصقر.

(٣١) الرجز: ضرب من الشعر ووزنه مستفعلن ست مرات.

(٣٢) الطرد: مزاولة الصيد، وهو يريد ما قيل فيه من الشعر.

(٣٣) الهام: جمع هامة، والهيجاء من أسماء الحرب، وطبع السيف: طرقه.

(٣٤) الفيلق: الجيش. وجعله من حديد لكثرة ما عليه من الدروع، وصرف الزمان: حدثانه.

وأين أنت من قولي:

أيقدح[٣٥] في الخيمة العذل ... وتشمل من دهرها يشمل!

وما اعتمد الله تقويضها[٣٦] ... ولكن أشار بما تفعل

وفيها أصف كتيبةً:

وملمومة[٣٧] زرد ثوبها ... ولكنه بالقنا مخمل

وأين أنت من قولي:

الناس ما لم يروك أشباه ... والدهر لفظ وأنت معناه

والجود عين وأنت ناظرها ... والبأس باع وأنت يمناه

أما يلهيك إحساني في هذه عن إساءتي في تلك!

قلت: ما أعرف لك إحساناً في جميع ما ذكرته؛ إنما أنت سارق متبع، وآخذ مقصر، وفيما تقدم من هذه المعاني التي ابتكرها أصحابها مندوحة عن التشاغل بقولك. فأما قولك:

كأن الهام في الهيجا عيونٌ ... وقد طبعت سيوفك من رقادِ

فهو منقول من بيت منصور النميري:

فكأنما وقع الحسام بهامه ... خدر المنية أو نعاس الهاجع

وأما قولك:

في فيلقٍ من حديدٍ لو رميت به ... صرف الزمان لما دارت دوائره

فنقلته نقلاً لم تُحسِنْ فيه، من قول الناجم:

ولي في حامد أمل بعيد ... ومدح قد مدحت به طريف

مديح لو مدحت به الليالي ... لما دارت عليَّ لها صروف

والناجم إنما نظمه من قول أرسطاطاليس، قد تكلمت بكلام لو مدحت به الدهر لما دارت عليَّ صروفه.

---

(٣٥) ضربت خيمة لسيف الدولة فسقطت من ريح هبت.

(٣٦) تقويضها: هدمها، واعتمد الأمر: قصده.

(٣٧) ملمومة: مجموعة مضمومة. والمخمل: ما جعل له خمل، وهو هدب القطيفة ونحوها.

وأما قولك:

لو تعقل الشجر التي قابلتها ... مدت محييةً إليك الأغصنا

فهذا معنى متداول، تساجلته[٣٨] الشعراء، وأكثرت فيه؛ فمن ذلك قول الفرزدق:

يكاد يمسكه عرفان راحته ... ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم

ثم تكرر في أفواه الشعراء، إلى أن قال أبو تمام:

لو سعت بقعة لإعظام أخرى ... لسعى نحوها المكان الجديب

وأخذه البحتري فقال:

لو أن مشتاقاً تكلف فوق ما ... في وسعه لمشى إليك المنبر

وأما قولك:

وما اعتمد الله تقويضها ... ولكن أشار بما تفعل

فقد نظرت فيه إلى قول رجلٍ مدح بعض الأمراء بالموصل، وقد كان عزم على السير فاندق لواؤه، فقال:

ما كان مندق اللواء لريبة ... تخشى ولا أمرٍ يكون مُزيّلا[٣٩]

لكن لأن العود ضعف متنه ... صغر الولاية فاستقل الموصلا

وأما قولك:

وملمومة زرد ثوبها ... ولكنه بالقنا مخمل

فمن قول أبي نواس:

أمام خميس[٤٠] أرجوان كأنه ... قميص محوك من قناً وجياد[٤١]

وأما قولك:

الناس ما لم يروك أشباه ... والدهر لفظ وأنت معناه

فمن قول عليّ بن نصر بن بسّام في عبيد الله بن سليمان يرثيه:

---

(٣٨) تساجلته: تبارت فيه.

(٣٩) زيله. فرقه.

(٤٠) الخميس: الجيش.

(٤١) جمع جيد: المدرعة الصغيرة.

قد استوى الناس ومات الكمال　　وصاح صرف الدهر: أين الرجال!
هـــــذا أبو القاسم في نعشه　　قوموا انظروا كيف تزول الجبال!

فقوله: « قد استوى الناس ومات الكمال » هو قولك: « الناس ما لم يروك أشباه ».

فقال بعض الحاضرين: ما أحسن قوله! « قوموا انظروا كيف تزول الجبال! »

فقال أبو الطيب: اسكت، ما فيه من حسن، ألم يسرقه من قول النابغة الذبياني:

يقولون حصن ثم تأبـــى نفوسهم　　وكيـــف بحصن والجبـــال جنوح!

قال الحاتمي: فقلت: قد سرقه النابغة من أوسٍ حين قال:

ألم تكسف الشمس شمس النهـــا　　ر والبـــدرُ للقمرِ الواجـــب[٤٢]
لفقـــد فضالـــة لا يستوي الـ　　قعود ولا خلـــة الذاهـــب

ثم قلت: والله لئن كان أخذه فقد أحسن، وأخفى الأخذ.

فقال الرجل: أجل، فقال المتنبي: يا محسد؛ خذ بيده، وأخرجه - يريد بمحسدٍ ابنه - فراجعته إلى أن تركه، ثم قلت له: وأما قولك: « والدهر لفظ وأنت معناه » فمنقول من قول الأخطل - إن كان البيت له - في عبد الملك بن مروان:

وإن أمـــير المؤمنـــين وفعلـــه　　لكالدهر، لا عـار بما فعل الدهر

وقد قال جرير:

أنا الدهر يفنى الموت والدهر خالد　　فجئـني بمثـل الدهر شيئاً تطاوله

حين قال له الفرزدق:

فإني أنا الموت الـذي هو نازل　　بنفسك فانظر كيـف أنت تحاوله

أفترى أن جريراً أخذ قوله: « يفنى الموت » من أحدٍ؟ وأن أحداً شركه في إفناء الموت؟ ففكر طويلاً، لا! قلت: بلى، عمران بن حطان حيث يقول:

لن يعجز الموت شيء دون خالقـه　　والموت فـانٍ إذا ما ناله الأجل
وكـل كربٍ أمام الموت متضـع　　بالموت والموت فـيما بعـده جلَلُ

فأمات الموت، وأحياه، وما سبقه إلى ذلك أحد.

---

(٤٢) الواجب: الغائب.

ثم قلت له: أترى أن البيت المتقدم، الذي يقول فيه:

وإن أمـــير المؤمنـــين وفعلــه　　لكالدهر لا عـار بما فعل الدهر

مأخوذ من أحدٍ؟ فأطرق هنيهةً، ثم قال: وما تصنع بهذا؟ قلت: يستدل على موضعك، ومواضع أمثالك من سرقة الشعر! فقال: الله المستعان؛ أساء سمعاً فأساء إجابة! ما أردت ما ذهبت إليه. قلت: فإنه أخذه من قول النابغة، وهو أول من ابتكره:

وعيرتـــني بنو ذبيـــان خشيتـــه　　وما علـيّ بأن أخشاك من عار

ثم أخذه أبو تمام فأحسن بقوله:

خشعوا لصولتـك الـتي هي فيهم　　كالموت يـأتي ليس فيـه يعـار

قال: ومن أبو تمام؟ قلت: الذي سرقت شعره، فأنشدته. قال: هذه خلائق السفهاء، لا خلائق العلماء. قلت: أجل، أنت سفهت رأيي ولم يكن سفيهاً، ألست القائل:

ذي المعـالي فليعلون من تعـالى　　هكـذا هكـذا وإلا فـلا لا
شرف ينطـح الثريـا بروقيـ　　ـه[43] وفخرٌ يقلقـل الأجبـالا

قال: بلى، قلت: فإنك أخذت البيت الأول من بيت بكر بن النطاح:

يتلقـى النـدى بوجـهٍ حيٍ　　وصـدور القنـا بوجـه وقـاح
هكـذا هكـذا تكون المعـالي　　طرق الجـد غـير طرق المزاح

وأخذت البيت فأنشدته من قول أبي تمام:

همـة تنطـح الثريـا وجـد　　آلـف للحضيـض فهو حضيـض

قال: وبأي شيء أفسدته؟ قلت: بأن جعلت للشرف قرناً. قال: وأنّى لك بذلك؛ قلت: ألم تقل: ينطح السماء بروقيه، والروقان: القرنان؟ قال: أجل! إنما هي استعارة. قلت: نعم، هي استعارة خبيثة.

قال: أقسمت غير محرجٍ في قسمي إنني لم أقرأ شعراً قط لأبي تمامكم هذا!

---

(٤٣) الروتان: القرنان.

فقلت: هذه سوءة لو سترتها كان أولى! قال: السوءة قراءة شعر مثله؛ أليس هو القائل:

خشنت عليه أخت بني خشينٍ ... وأنجح فيك قول العاذلين

والذي يقول:

لعمري، لقد حررت يوم لقيته ... لو أنّ القضاء وحده لم يبردِ

والذي يقول:

تكاد عطاياه يجن جنونها ... إذا لم يعوذها[44] بنعمة طالب

والذي يقول:

تسعون ألفاً كآساد الشرى[45] نضجت ... أعمارهم قبل نضج التين والعنب

والذي يقول:

ولّى ولم يظلم وهل ظلم امرؤٌ ... حث النجاء[46] وخلفه التنين

والذي يقول:

كانوا رداء زمانهم فتصدعوا ... فكأنما لبس الزمان الصوفا

والذي يقول:

أقول لقرحانٍ من البين لم يصب ... رسيس[47] الهوى بين الحشا والترائب

ما قرحان البين؟ أخرس الله لسانه! فأحفظني[48] ذلك وقلت: يا هذا؛ من أدل الدليل على أنك قرأت شعر هذا الرجل تتبعك مساويه؛ فهل في الدلالة على اختلافك إنكاره أوضح مما ذكرته؟ وهل يصم أبا تمام أو يسمه بميسم النقيصة ما عددته من سقطاته، وتخونته[49] من أبياته، وهو الذي يقول في النونية:

---

(٤٤) يعوذها: يحفظها.
(٤٥) الشرى: مأسدة جانب الفرات يضرب بها المثل.
(٤٦) النجاء: السرعة في المشي.
(٤٧) رسيس الهوى: بقيته وأثره.
(٤٨) فأحفظني: فأغضبني.
(٤٩) تخونته: تنقصته.

نوالـــــــك رد حسادي فُلولاً وأصلـــح بـــين أيامي وبيـــني

فهلا اغتفرت الأول لهذا البيت الذي لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله!

وأما قوله:

تسعون ألفاً كآساد الشرى نضجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب(٥٠)

فلهذا البيت خبرٌ لو استقريت صحفه لأقصرت عما تناولته بالطعن فيه.

ثم قصصت الخبر، وقلت: في هذه القصيدة ما لا يستطيع أحدٌ من متقدمي الشعراء وأمراء الكلام وأرباب الصناعة أن يأتي بمثله.

قال: وما هو؟ قلت: إن أحداً لم يبتدىء بأوجز ولا أحسن ولا أخصر من قوله:

السيـف أصدق أنباء من الكتب في حـده الحد بين الجدِّ واللعب

لما عنف في ذلك، وفيها يقول:

رمـى بـك الله برجيها فهدمها ولو رمـى بك غير الله لم يصب

وفيها يقول:

فتـــح تفتـــح أبواب السماء لـه وتـبرز الأرض في أثوابها القشب

وفيها يقول:

بكر فما افترعتهـا كـف حادثـةٍ ولا ترقـت إليهـا همـة النوَبِ

وفيها يقول:

غـادرت فيها بهيَم الليل وهو ضحىً يشلـه(٥١) وسطهـا صبح من اللهب

حـتى كأن جلابيب الدجى رغبت عن لونها، وكأن الشمس لم تغب

---

(٥٠) أي أن جيش العدو كان تسعين ألفاً حل أجلهم قبل أن ينضج التين والعنب، وفي هذا تهكم بالمنجمين والبيت من قصيدته التي ابتدأها بقوله:

السيـــف أصـــدق إنبـــاء من الكتـــب في حـــده الحـــد بـين الجـد واللعـب

وقد حكوا أن المنجمين كانوا حذروا المعتصم فتح عمورية في هذا الأوان، وقالوا: إنا نجد في الكتب أنها لا تفتح إلا في وقت نضج التين والعنب فلم يسمع المعتصم لقولهم، وسار بجيشه ففتحها.

(٥١) يشلـه: يطرده، يقول: إن الليل المظلم صار نهاراً باشتعال النيران التي كانت تطارد الظلام.

وفيها يقول:

أجبته[٥٢] معلناً بالسيف منصلتاً   ولو أجبت بغير السيف لم تجب

وأما قوله:

أقول قرحانٍ من البين... فإنه يريد رجلاً لم يقطعه أحبابه، ولم يبينوا عنه قبل ذلك، إذا كانت حاله كذلك كان موقع البين أشدَّ عليه، وأفت في عضده، والأصل في هذا: أن القرحان الذي لم يُجَدَّر[٥٣] قط، وقد قال جرير:

★ وكنت من زفرات البين قرحاناً ★

وفي هذه القصيدة من المعاني الرائعة، والتشبيهات الواقعة، والاستعارات البارعة ما يغتفر معه هذا البيت وأمثاله. على أنا أبنَّا عن صحة معناه وعن أمثاله، فمن ذلك:

إذا العيس لاقت بي أبا دلفٍ فقد   تقطع ما بيني وبين النوائب

يرى أقبح الأشياء أوْبَة آملٍ   كسته يد المأمول حلة خائبِ

وأحسن من نور يفتحه الندى   بياض العطايا في سوادِ المطالبِ

ولو كان يفنى الشعر أفناه ما قرت[٥٤]   حياضك منه في العصور الذواهبِ

ولكنه فيض العقول إذا انجلتْ   سحائبُ جودٍ أعقبتْ بسحائبِ

فبهره ما أوردته وقصر عنان عبارته، وحبس بنيات صدره، وعقل عن الإجابة لسانه، وكاد يشغب[٥٥] لولا ما تخوفه من عاقبة شغبه، وما عرفه من مكاني في تلك الأيام؛ وأن ذلك لا يتم له، فما زاد على أن قال: قد أكثرت أبي تمامٍ، لاقدسّ الله أبا تمام وذويه!

قلت: ولا قدس السارق منه والواقع فيه! ثم قلت له: ما الفرق في كلام العرب بين التقديس والقَدّاس والقَدَاس والقادس؟ فقال: وأي شيء غرضك في هذا؟ فقلت: المذاكرة. فقال: بل المهاترة[٥٦]! ثم قال: التقديس: التطهير في كلام العرب؛ ولذلك سمي القدس قدساً، لأنه يشتمل على الذي به الطهور، وكل هذه الأحرف تؤول إليه.

---

(٥٢) المراد صوت المرأة التي استغاثت به.

(٥٣) يجدر: يصب بالجدري.

(٥٤) ما قرت: ما جمعت.

(٥٥) يشغب: يهيج الشر.

(٥٦) المهاترة: المسابة بالقبيح من القول.

فقلت: ما أحسبك أنعمت النظر في شيء من علوم العرب، ولو تقدمت منك مطالعة لها لما استجزت أن تجمع بين معاني هذه الكلمات مع تباينها، وذلك لأن « القَدّاس » بتشديد الدال: حجرٌ يلقى في البئر ليعلم به غزارة مائها من قلته، حكى ذلك ابن الأعرابي: والقَدَاس، الجمان، حكى ذلك الخليل، و« القادس »: السفينة، قال الشاعر يصف ناقة:

وتهفو بهـــادٍ لهـــا متلـــع[٥٧] كما اقتحم القـادس الأردمونا[٥٨]

فلما علوته بالكلام، قال: يا هذا، مسلمة إليك اللغة. قلت: وكيف تسلمتها، وأنت أبو عذرها[٥٩] وأولى الناس بالتحقق بها والتوسع في اشتقاقها، والكلام على أفانينها! وما أحد أولى بأن يسأل عن لغته منك. فشرعت الجماعة الحاضرة في إعفائه وقبول عذره، والتواطؤ[٦٠]له، وقال كل منهم: أنت أولى بالمراجعة والمياسرة لمثل هذا الرجل من كل أحد.

وكنت قد بلغت شفاء نفسي، وعلمت أن الزيادة على الحد الذي انتهيت إليه ضرب من البغي لا أراه في مذهبي، ورأيت له حق القَدمَة[٦١]في صناعته، فطأطأت له كتفي، واستأنفت جميلاً من وصفه. ونهضت.

فنهض لي مشيعاً إلى الباب، حتى ركبت، وأقسمت عليه أن يعود إلى مكانه، وتشاغلت بقية يوم بشغلٍ عَنّ لي، تأخرت معه عن حضرة المهلب، وانتهى إليه الخبر، وأتتني رسله ليلاً، فأتيته، فأخبرته بالقصة؛ فكان من سروره وابتهاجه بما جرى ما بعثه على مباكرة معز الدولة، قائلاً له: أعلمت ما كان من فلان والمتنبي؟ قال: نعم قد شفى منه صدورنا!

---

(٥٧) من أتلع فلان: مد عنقه متطاولاً.
(٥٨) الأردمون. جمع أردم: وهو الملاح الحاذق.
(٥٩) أبو عذرها: يريد ممهد سبيلها.
(٦٠) أي موافقته.
(٦١) القدمة: التقدم.

الفصل الخامس

بين الشدياق ومعاصريه

لا تزال بدايات النهضة الأدبية التي شهدها لبنان والعالم العربي في هذا القرن والقرن الماضي مغمورةً، مطموسة، مع أن تلك البدايات لا تبلغ إلا نحواً من القرن ونصف القرن من العمر، في أبعد جذورها. بدأت النهضة العربية في أعقاب غزوة نابليون لمصر، واحتل الشدياق منها نقطة المركز. وأسوةً ببداية كل نهضة، فقد شهدت ضروباً من المشادّات.

تنافس البعثات التبشيرية

نشأت البروتستانتية في النصف الأول من القرن السادس عشر، ومعنى ذلك أنها جاءت متأخرةً عن الكثلكة نحواً من أربعة عشر قرناً. ولكن التنافس بين المذهبين بلغ من الاحتدام درجةً لا توصف، ولا سيما في حقل التبشير، فلا تكاد بعثة لهذا المذهب تؤسس مثلاً مدرسة في بلدٍ، حتى يهبّ أتباع المذهب الآخر ويعملوا على تأسيس مدرسة تخصهم في البلد ذاته.

وهذا ما حدث بعينه في لبنان، بعد مضي قرنين تقريباً على نشوء البروتستانتية، إذ كان أسعد الشدياق – شقيق أحمد فارس الشدياق – قد أعلن اعتناقه للمذهب الجديد، فما كان من البطرك الماروني في ذلك الزمن، إلا أن أمر باعتقال أسعد، وحجر عليه في قنوبين.

وخشي أحمد فارس أن يصيبه ما أصاب أخاه ففرّ إلى مصر، وراح يشتغل، صارفاً همه واهتمامه إلى شؤون اللغة والأدب. وانتقل من مصر إلى مالطة ردحاً من الزمن، ومن مالطة إلى أوروبا. وكان لنا من حصيلة أسفاره كتابان: «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخبّا عن أحوال أوروبا».

تجديد اللغة العربية

بدأت النهضة بتجديد اللغة العربية أو إحيائها، وعلى وجه الدقة، بإحياء الفصحى بعد أن طمستها ظلمات العهود العثمانية، وطغت عليها العامّية، ولاسيما في دوائر الدولة والمراسلات وحتى في المدارس القليلة: الابتدائية والعالية.

وكان أن وضع المطران جرمانوس فرحات كتاباً يرمي إلى إحياء الفصحى جعل عنوانه «بحث المطالب»، تلقفه تلامذة الأديرة، وأخذوا يتدارسونه وينشرونه حتى عمّ الاقتداء به، وطارت شهرته في أوساط المتعلمين، بعد أن طبعه المعلم بطرس البستاني وعلق عليه الشيخ سعيد الشرتوني، مؤلف «أقرب الموارد، في فصح العربية والشوارد». ووجد الشدياق أن هذا الجوّ من الإقبال على إحياء الفصحى يلاقي هوى في نفسه، وهو الذي كان يصحح لغة جريدة «الوقائع المصرية»، فوضع كتابه «غنية الطالب» على وزن الكتاب الذي وضعه المطران فرحات: «بحث المطالب».

الشرتوني يثور

كان الشيخ سعيد الشرتوني ذا فكر لغويٍّ نيّر، وله اطلاع واسع على اللغة وتاريخها، وكان مهتمًّا بنشرها ورعايتها في المدارس.

هاك ما يقوله في مقدمة معجمه: (أقرب الموارد): « ... فلجّ داعي الاحتياج في وضع معجم يطلّ بالطالب على طلبته، ويواجه المبتغي ببغيته، حرصاً على الزمان أن يذهب طلقاً، ويُعقِبُ خاسريه سآمةً وأسفاً، فسألني المرة بعد المرة جماعة من رجال العلم وأنصاره، من مرسلي اليسوعية بُناة صرح الفضل وعُمّاره، أن أزفّ غادة اللغة في هذا المعرض الثمين، إلى جماعة المتأدبين والمطالعين... »

ثار الشيخ الشرتوني إذن، لما عثر عليه من مآخذ وسقطات، في كتاب الشدياق الذي نافس به المطران فرحات، وأصدر كتاباً صغير الحجم تحت عنوان: « السهم الصائب في تخطئة غنية الطالب ».

والأحدب يساند الشدياق

لم يرق الشيخ إبراهيم الأحدب هذا الهجوم الكاسح المفاجىء على فارس الشدياق، فانبرى للرد على الشيخ سعيد، في كتاب صغير الحجم أيضاً، كان عنوانه: « رد السهم عن التصويب، وإبعاده عن مرمى الصواب بالتقريب ». هذا بعض ما جاء في مقدمته:

« ... وطالما قرع سمعي تطاول قصير الباع، عريض القفا بالتعريض، ليقع مني المجادلة بجديد الكلام في الطويل والعريض، فكنت أتصامّ عن سماع الخنا مع أني أسمع من سمع، وأعرض عن التعرض لأولاد الزنا بما لا يطيب في سمع، حتى وقفت على إعلانٍ في إحدى الجرائد البيروتية، نشر به قائله ما يخبث في السمع وتقبح به الطويّة... »

ويقول في الثناء على الشدياق: « وأقر بمعارفه أفاضل مصر وهم به عارفون، وإن جحد ذلك نكرةٌ، لا تطيب بالتعريف لخبث النشر، من شرتون... » ثم أتبع ذلك بالقول: « وقد حضّرتُ النعل للعقرب إذا عادت إلى الدبيب » وبهذه الأبيات في الهجاء:

من أين تـدرك يا عادي مدى رجلٍ؟
في بـاب مغناه شخص العلم قد وقفا
مـا صرتُ يا طُرحَ كرمٍ حصرماً، فإذاً
من أين زبّبتُ حتى تظهر الصلفا؟
أردت تجلس في صدرٍ على عجزٍ
فبـان عجزك تصديراً بما عرفا

اليازجي والأسير

وشبت معركة مماثلة بين الشيخ ناصيف اليازجي والشيخ يوسف الأسير، لعب فيها الشدياق دوراً آخر، غير الدور الذي لعبه الأحدب بين الشدياق والشرتوني.

توجّه الشيخ ناصيف نحو تقليد القدامى في «نظم» العلوم اللغوية، وطرحها للحفظ والتداول مثل «ألفية ابن مالك»، ووضع أرجوزته «نار القرى».

وحين اطلع الشيخ يوسف الأسير على هذه الأرجوزة، لم يتمالك من إظهار نقمته عليها، وهبّ ينتقدها في كتاب عنوانه: «إرشاد الورى لنار القرى»، وأرسله إلى أحمد فارس الشدياق لينشره في مطبعة «الجوائب» – وكان مقرها في الآستانة، عاصمة السلطنة العثمانية – ولكن الشدياق أصدر كتاب الأسير بطريقة مضحكة، إذ لم يذكر اسم المؤلف، وغيّر العنوان، فجاءت الطبعة هكذا: «نار القرى في جوف الفرا، لمن تغنيه شهرة علمه عن ذكر اسمه». ولكنه ألحق بالكتاب ورقة، ثم غلافاً كتب عليها كليهما: «إرشاد الورى في تخطئة جوف الفرا. الإرشاد للأستاذ العلامة النحرير الشيخ يوسف الأسير، والجوف لناصيف اليازجي». وهاك بعض ما جاء في مقدمته:

« .... قل أنا وازن وما أنا شاعر... ولكن نقّت الضفادع، وسكتت البلابل السواجع، فوا أسفاه على العلم وأهله! فقد غلبهم الجاهل بجهله، وقد هشم ابن هشام، وعقل ابن عقيلٍ في بلاد الشام، حين ظهر جوف الفرا، وفاحت منه روائح بلا مِرا، والأمر لمن له الأمر، فما كان أحرى جوف الفرا بالوضع على الجمر، فإن رفع قدر الخسيس أضرّ بالشيء النفيس!... »

سر الشدياق

لم يكن أحمد فارس، كما يظهر من هذه الحادثة، بعيداً عن الرصانة، وإن كان على جانب كبيرٍ من روح الفكاهة، والسخرية الناعمة الهادئة، فكيف أقدم على تحريف ما حرّف وتشويه ما شوّه؟!

هناك سر... وخلاصة هذا السر أن الشيخ ناصيف اليازجي كان قد مدح الشدياق في قصيدةٍ طويلة، أطلعه عليها، ولم يخفِ أمرها على أحد باديء ذي بدء، وحين نشر ديوانه كانت العلاقات بين الرجلين في مرحلة فتور، فظهرت القصيدة في الديوان، ديوان اليازجي، على هذه الصورة: « وقال يمدح أحد الأدباء ».

وأعمل الشدياق روح الفكاهة، حين تلقّى كتاب الأسير، ليرد على اليازجي بمثل أسلوبه، وعلى طريقته في الكتمان والإعلان!

ساحة العراك تتسع

كان للشيخ ناصيف ابن هو الشيخ إبراهيم الذي لمع من بعد، وفاق أباه. وحين شبّ هذا، وضع نصب عينيه أن يأخذ بثأر أبيه عند مُنْتَقِديه، وعقد العزم على أن يملك ناصية الفضل، إذ وجد في نباهة الابن، وطيران صيته، ما يرفع من قيمة الأب، ويسكت الشانئين والساخرين. وهكذا كان...

راح الشيخ إبراهيم ينتقد مؤلفات الشدياق، وراح الشدياق من جانبه يرد على اليازجي، ولكن من وراء ستار، فقد صدر في القاهرة كتاب عنوانه: «سلوان الشَّجيّ في الرد على إبراهيم اليازجي» لمؤلفه ميخائيل عبد السيد، ولم يكن ميخائيل هذا سوى الفارياق نفسه، والفارياق هو اللقب الذي أطلقه أحمد فارس على نفسه في كتابه «الساق على الساق فيما هو الفارياق».

وانضم البستاني – وكان يصدر مجلة «الجنان» – إلى اليازجيين في الحملة على الشدياق. وكان رد ميخائيل عبد السيد كما يلي:

«... لقد عرف كل واحدٍ أن صاحب الجنان هو من فاسدي الذهن والتصورات وقليلي المعلومات، تدل عليه أقواله وكتابته وعبارته، فإنك تجدها في غاية الركاكة والتعقيد الذي ينفر منه كل ذي ذوق سليم وطبع مستقيم... فحيثما وجدت عبارةً غير مسبوكة في قالب العربية، قُلْ إنها عبارة جنانية، وركاكة بستانية». ويقول عن البستاني: «لفّق قاموساً سماه «محيط المحيط» مع أنه أنتنُ من بحيرة لوط!»

ثم انضمّ أديب إسحاق إلى صفّ اليازجي والبستاني والشرتوني، بعد أن كان في صف الشدياق والأسير والأحدب، فهجاه أحمد فارس، وكان من قبل يمدحه، بأبيات قال فيها:

لو أن آدم عــالمٌ في أنّــه ... ستكون من أبنائه فيما غبر
لأبـاح حوّا بالطـلاق ثلاثـة ... وأبى لأجلك أن يكون أبا البشر

فأجابه أديب هاجياً:

عجباً هجوت وكنت قبلاً مادحي ... لا بدع قبلي قد خدعت محمّدا
ومكرت في عيسى، وخنت أباك في ... لقبٍ أخذت، ولم يكن لك أحمدا

نصوص

ملحقة بالفصل الخامس

- ١ -

فاتحة كتاب « الساق على الساق »

لأحمد فارس الشدياق

هــذا كتــابي للظريــف ظريفــاً ... طلق اللسان، وللسخيـف سخيفـا
أودعتــه كلماً وألفاظــاً حلــت ... وحشوْتُــهُ نقطــاً زهت وحروفـا
وبداهــةً، وفكاهــةً، ونزاهــةً ... وخلاعــة، وقناعــةً، وعزوفــا
كالجسم فيــه غــير عضو تعشق المستور منــه، وتحمــد المكشوفــا
فصّلتــه لكن عــلى عقــلي فما ... مقياس عقلك كان لي معروفا
هو حصرم في طرف من يغتابه ... ما زال، إن ذكر اسمه، مطروفا
وحياة رأسِك إن رأسي عارف ... أنّي بــه لن أستفيــد رغيفــا
لكن بقرني حكــةٌ هاجت على ... أني أعالــــج مرةً تأليفــــا
ما راج من قولي فخذه، وما تجد ... من زائــفٍ فاتركــه لي ملفوفـا
أرأيــت ذا كرمٍ يرد هديــةً ... ويسوم مهديهــا لــه تعنيفــا؟
إن كنــت إحسانــاً أتيــت فدونــك التحبيــذ لي أو لا فــلا تقذيفــا

إثمي إلى أنفي ينـاط مـدلدلاً ما إن يصيب من العباد أنوفا
ولرب فِسّيـق اللسان وبـاذىء يغـدو، وقد فسق العفيف، عفيفا
إن المصنّـف لا يكون مُصنفـاً إلا إذا جعـل الكلام صنوفـا

★ ★ ★

إن شئـت تلبسه عـلى علّاتـه فاهنـأ بـه أو لا فدعـه نظيفـا
ولقـد أجزتـك سفّـه أو لعقـه أو إن تخف قيئاً، فخذه مدوفا
لكن حـذارِ من الزيـادة فيـه أو أن ترتـأي استعمالـه محذوفـا
إذ ليس فيـه من محـل قابـلٍ للحـذف أو لزيـادةٍ تثقيفـا

★ ★ ★

وإذا تخاصم كاذبـان فلحيـة الأشقـى يغـادر شعرهـا منتوفـا

– ٢ –

أحوال السياسة

مقالة للشدياق في جريدة « الجوائب »

الأصل في السياسة أن تكون الدولة عارفةً بأحوال رعيتها، فتعاقب منهم أهل الشرور المفسدين، وتكافي أهل الخير المحسنين، فالركن الأول عملت به جميع الدول، أولاً لتأديب المسيء من حيث هو مسيء، وثانياً لتسلم هي من شرّهم، وهو الباعث الأقوى، والركن الثاني بقي غير معمول به إلا ما ندر، فإن الدولة متى عرفت أن أحداً من رعيتها اخترع شيئاً نافعاً لها أو للمملكة، أو مهلكاً لعدوها، فربما عيّنت له وظيفة ينالها أو أكرمته برتبةٍ أو نيشان. ومن فروع هذا الركن أن تكون الدولة باحثةً عمن لهم مزايا طبيعية، وملكات غريزية، فتربيهم في مكاتبها إلى أن ينبغوا في ملكاتهم.

والأصل في وظائف الدولة أن تكون عامة يشترك فيها كل من كان جديراً بها من

رعاياها، إلا أنه كثيراً ما يقع أن خَدَمة الدولة المتضلّعين بأمورها، يقصرون هذه المنافع على ذويهم، والمنتسبين إليهم، فإنهم يرشحون أولادهم لها، فتصير هذه المنافع موروثة لهم. وهذه الطريقة شائعة عند جميع الدول، وهي من وجه عدل، ومن وجه ظلم، فوجه كونها عدلاً أن وظائف الدولة لا ينبغي تخويلها إلا لمن كان مستحقاً لها، ووجه كونها ظلماً قصْرها على أشخاصٍ معلومين. فإذا حصل تدارك لفرع الركن الثاني، أعني تربية من لهم مزايا خلقية، حصل التساوي في إحراز تلك المنافع.

وبهذا الاعتبار نستدل على أن رجال الدولة لا يهمّهم هذا، ولذلك كان مهملاً عند جميع الدول، فإن دول أوروبا، مع بلوغها في السياسة والإدارة أقصى درجةٍ من النظام، لم تلتفت إلى الاطلاع على هذه الحقيقة. وفي الجملة فإنه لا يمكن لدولةٍ من الدول أن تصل إلى حدّ الكمال، وليس كمالها إلا أمراً نسبيًّا، فما دامت أشباحنا تتغذى بالأغذية الكثيفة، ونفوسنا تتقلّب في الأهواء المتغايرة، والأنحاء المتباينة، وفي كل يوم يعرض عليها أحوال متعارضة، وأطوار متناقضة، فالكمالُ منا بعيد.

ومما يجب فعله على الدولة أن تتعرف ما عند غيرها من الأمور النافعة لتنهجها في بلادها، كما يجب على رعيّتها أن يتفحصوا ما عند رعايا الدول الأخرى من الصنائع والحرف ليتعلّموها منهم، ومع أن الدول الإسلاميّة في عهد الأمويين والعباسيين بلغت غاية العز والفخر، لم يهمها أن تعرف ما كان عند دولة الصين من أسباب الترقي والتمدن. وهذا ابن بطوطة الذي جال في مشارق الأرض ومغاربها، روى لنا كثيراً عن شعوذة الهند، وصعود سَحَرتها إلى الجو، وعن أمور خسيسةٍ رآها في الصين، ولم يروِ لنا أن أهل الصين كانوا يعرفون صنعة طبع الكتاب، وعمل البارود، وغيره.

– ٣ –

القصيدة الدودية للشيخ يوسف الأسير

قال الشيخ الأسير بعد مقدمة قصيرة:

ولقد هاجني لذلك التأليف، ما سمعته أمس من شعر ناصيف، وهو المرثية التي مطلعها المصرع، أشنع ما قيل وأبشع ما يسمع، وهو قوله:

لا تبـك ميتـاً ولا تفرح بمولود   فالميـت للـدود والمولود للـدود

وقد سحبها على هذا المسحب، من شعر رأسها إلى عجب الذنب، ويا للعجب ولضيعة الأدب، وما هي إلا ذنوب ذنوب، ولكنها عيبة عيوب، لأن أصل مطلعها عجز بيت من مقطوعة قديمة وهو:

إن دام هـذا ولم تحدث له غِير لم نبـــك ميتـاً ولم نفرح بمولود

وقبله:

هـذا الزمـان الـذي كنـا نحاذره في قول كعـب وفي قول ابن مسعود

فقد سرقه وبدل موضوعه المطبوع في المقطوعة، فانظر لموقعه كيف ساقه صاحبه في طريق الخبر، وعلقه على فساد الزمان، وأسنده لنفسه ومن هو مثله في الأحزان، فقد مهد له بما جعله مقولاً مقبولاً في مقعد صدق. وكذلك قول الحريري: يخلي بين ودوده ودوده، ويخلو بمزماره وعوده، وانظر لموقعه في قول ناصيف كيف جعله مطلقاً، بعد أن نقله للنهي المستقبح عند أولي النهي، لأنه غير مستطاع فهو غير مطاع. ثم قرنه بعجز تمجه الأسماع، وتنفر عنه الطباع، وجعله علة للصدر وحصر الميت والمولود في الدود. ومن ذا الذي لا يفرح بمولوده إلا ما ندر، ولا يبكي على ميته إلا أن يكون قلبه أقسى من الحجر.

وتقدير بيت ناصيف وتقريره: يا كل إنسان، لا تبك ميتاً ولو كان قريبك أو حبيبك، أي لا تَرْثه ولا تدمع عليه، بصوت أو بلا صوت، لأن كل ميت، ومن الجملة ميتك، إنما وجد لأن يأكله الدود. ولا تنسر بمولود، ولو كان ابناً لك، لأن كل مولود، ومن الجملة ابنك، قد وجد لأجل أن يأكله الدود. ولا شك أن المولود هو الجسم المنطوي على النفس الناطقة وهي لا تكون طعمة للدود، ولو قدرنا لأن يأكل جسمه الدود، فليس كل جسم يأكله الدود، فإن قيل أراد غير الأجسام المستثناة كجسم المسيح عليه السلام، ونحوه من الأجسام ، قلنا: المراد لا يدفع الإيراد.

وقد أظهر ناصيف في مقام الإضمار حيث لم يعد الميت والمولود مضمرين، بل أعادهما مظهرين، وكذلك الدود، اما للتلذذ... وإما لزيادة التقرير، وإنما قدرنا خطابه عمومياً، وأصل الخطاب أن يكون لمعين بدليل قوله بعده:

وكـل ما فوق وجه الأرض تنظره يطوى عـلى عدم في ثوب موجود

وقد تبع في هذا مذهب السفسطائية القائلين: إن الأشياء معدومة في زي موجود.

وهو باطل وعن البرهان عاطل، ولا ريب أن النفوس الناطقة داخلة في كلامه لأنه أطلق النظر فيعم العقلي. وكونها تعدم مذهب غير مرض عند أولي الألباب، ولا يخالف ذلك ما ورد في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه، لأن الهلاك الموت.

وقال ناصيف:

بئس الحيـــاة لا رجـــاء لهـــا ما بين تصويب أنفاس وتصعيد

أقول أين هذا من قول القائل:

نعم الحيـاة حياة ذي الدنيا لمن يخشى الإلّـه ويرتجي منـه النعم

وما الفرق بينهما إلا الفرق بين شاكر النعمة العظمى وكافرها، لأنه لا شك أن معطي الحياة هو الله تعالى، وقد امتن بها علينا. فإذا قال الإنسان لربه: إن الحياة التي مننت بها علينا هي مذمومة فما يكون معنى ذلك إلا الكفر والكفران، وعاقبة ذلك العقاب والخسران، والعياذ بالله تعالى. وحاصل معنى بيت ناصيف إن الحياة الدنيا مذمومة فيكون العدم خير منها، فبيته مبني على الباطل ومطوي على الرأي العاطل.

وقال:

لا تستقر بهـا عـين عـلى سنـة إلا عـلى خوف نوم غـير محدود

فيه: إن النوم غير المحدود هو الذي لا نهاية له، لأن كل ما له نهاية غير محدود. ومراده بالنوم الموت كما هو ظاهر، ويتضمن ذلك إنكار البعث، والعياذ بالله تعالى. قال:

ما أجهل المرء في الدنيا وأغفله ولا نحاشي سلـــيمان بن داود

أقول: في ذلك تهور عظيم يدريه كل ذي عقل سليم. وقد أراد التعميم حيث قال بنون العظمة: ولا نحاشي سليمان مع ما أوتي من الحكمة، وفصل الخطاب. فكم في هذا من إساءة أدب عند أولي الألباب، وكيف يقال لمن علمه الله، ما أجهله. نعم علم الخلق قليل بالنسبة لعلم الله تعالى، ولكن لا يقال ما أجهل الأنبياء الأغبياء.

هـان المعاد فما نفس بـه شغلت عن ربـة العود أو عن رنة العود

على أن قوله عن ربة العود أو عن رنة العود مسروق من قول الشاعر:

ألم أقـل لـك إن القوم بغيتهم   في ربـة العود أو في رنـة العود

ثم قال:

يا أعين الغيـد تسبينا لواحظها   قفي انظري كيف تمسي أعين الغيد
يبـدو الهلال ويأتي العيد في رهج   مـاذا الهلال ومـاذا بهجـة العيد

قوله: في رهج، غلط قبيح. قال صاحب القاموس: الرهج الغبار، والسحاب بلا ماء، والشغب، وناصيف أراد به الابتهاج. أخذه من قولة العامة: لهذا العيد رهجة أي بهجة. ولا غرو فإنه كان عامياً ينقل كلام العامة. وذلك كقوله في القصيدة التي بعدها: فغارت ضحكاً عليها المنون، وكقوله: مضى يجمع الأفضال وهي عبيده. وكقوله: سالت ذوائبها ولاح جبينها، وكقوله: إن اللئيم مولع بخصاله، وكقوله: ولرب أمرد عاقل في صغره، وهي على وزن عنب. وقوله: قفي انظري أي قفي لتنظري كيف تصيرين بعد الموت، فاظهر في مقام الإضمار، وليس في محله، لأنه يوهم أنها تقف لتنظر خلافها. ويحتمل أنه أراد: انظري أعين غيد مثلك، فأخطأ، لأن المعرفة إذا أعيدت كانت عين الأولى.

قال التهامي يعزي نفسه بابنه:

جـاورت أعـدائي وجـاور رَبَّهُ   شتـــان بـــين جواره وجواري

فانظر لهذا ولما قاله ناصيف يعزي به صاحبَهُ أيها أحسن، بل ما هو القبيح منهما وما هو الحسن؟

وفي الحديث: من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضضوه بهن أبيه، ولا تكنوا.

قال ناصيف:

إذا فجعـت بمفقود صـبرت لـه   إني سأترك مفجوعـــاً بمفقود
يا من له منه أهل لاجزعت على   أهـل وهل لك ركن غير مهدود
لسنـا نعزّيـك إجـلالاً وتكرمـة   فأنـت أدرى ببرهـان وتقليـد

أقولج «الفجع» أن يوجع الإنسان بشيء يكرم عليه فيعدمه، و «المفقود» المعدوم، و «الأهل» الزوجة والأقارب، والمستحق، و «الجزع» ضد الصبر،

و « الركن » الجانب الأقوى والأمر العظيم، وما يتقوى به من جند وغيره، والدليل القاطع اليقيني، و « التقليد » العمل بقول الغير من دون اطلاع على دليله. وما أرى البيت الأول إلا مسروقاً من قول الشاعر:

فلا تكتحل عيناك يوماً بعبرة   على ذاهب منها فإنك ذاهب

فأما صدر البيت الأخير فمسروق من قصيدة ابن زيدون في خليلته ولادة، ومنها:

لسنا نسميك إجلالاً وتكرمة   فقدرك المعتلي عن ذاك يغنينا

أليس هذا سرقة قبيحة جداً حيث بدل التسمية بالتعزية، ونقل خطاب المؤنث للمذكر، وقد علل ابن زيدون ترك التسمية أي ذكر العلم بإغناء الوصف عنه لتفردها به، وناصيف علل ترك التعزية بكون قريب المفقود أدرى الناس بالبرهان والتقليد. فهل من كان كذلك تترك تعزيته؟ بل الواقع أن تعزية الناس تكثر لمن له أو لميته خطر، فإن قيل أراد أنه لكثرة درايته بالبرهان والتقليد لا يلزم له تعزية إذ لا توجعه ولا تحزنه المصيبة بحبيب ولا قريب، قلنا ليس هو بأعظم من الأنبياء الذين حزنوا وبكوا وتعزوا، وإن التعزية سنة قديمة متفق على استحسانها من المساوي ومن الأعلى ومن الأدنى. على أن قوله: وهل لك ركن غير مهدود، من أشنع الخطاب وأبشع ما يقال عند المصاب، فإنه بمعنى: إن كل أركانك مهدودة. ولا بد أن هل للاستفهام الإنكاري بمعنى النفي، وركن نكرة في سياق النفي فتعم، فمن يرضى بهذا الخطاب ولا يحثو في فم قائله التراب!

وكذلك قوله: لا جزعت علي أهل، فيكون المفهوم بل جزعوا عليك لأنك تموت قبل كلهم.

فهذه القصيدة « الدودية »، ومع ما فيها من السرقة والعوج والتعقيد اللفظي والمعنوي، غير معزية ولا مسلية، ولا جارية على مذهب الراثين. لا يقال إنه ضمن فيها شطر بيت ابن زيدون لأنا نقول، كما قلنا في شطرها الأول، إنه غيّر فيه وبدّل، وإنما كان يظن أن أحداً لا يطلع على ما اطلع، ولا يظلع حيث ظلع، وكان يجالس من يقول له: آه آه يا عالم العلماء، ما أفصح كلامك، وأحسن نغمتك. لقد أحييت العلوم بفضلك الصيب، حتى لم يذكر معك الحريري وأبو الطيب. فيهتز وينسج من هذه الأشعار ويحوكها على نيرين، فتخرج صفيقة تملأ العين، ويمشي الحال على هذا المنوال.

وكلامنا هذا على هذه المرثية « الدودية » مناوشة لا مناقشة، وسيأتي إن شاء الله تعالى وزن سائر أشعاره بميزان الحرير حتى تتميز القضة من الفضة، ويكون ذلك كالشجا في حلق من يفضل أسافل الخلق ويخص أفاضلهم بالهجاء، ويزول الإشكال ويتضح الحال. قال:

والصبر كالصدر رحباً عند صاحبه   فإن صبرك مثل البيد في البيد

أقول: كان صوابه أن يقال:

والصبر عندك مثل الصدر متسع   فإن ذلك مثل البحر في البيد

لأن قوله عند صاحبه مبهم، وقوله: مثل البيد في البيد فاسد، لأن الشيء لا يكون ظرفاً لمثله، كما هو معلوم بداهة. وقال:

لله أيــة عــين غــير باكيــة   ترى، وأي فؤاد غــير مفؤود
إن كان لا بد مما قد بليت به   هان البلى بين موعود ومفقود

أصل البيت الأول:

يا ويحه أي عين غير باكية   لــه، وأي فؤاد غــير مفؤود

فسرقه وافسده بحذف الضمير ووضع ترى الذي هو حشو، وبحذف يا ويحه، الذي معناه الترحم، ووضع لفظة الجلالة المراد به التعجب، لأنه إذا كان كريماً عند كل الناس لا يتعجب من بكائهم عليه، وتألم أفئدتهم لفقده، بخلاف ما إذا كان غير ذلك. وبحذف الضمير يجهل من يبكي عليه ويتألم له. ولا يقال، إن بكاهم وتألم فؤادهم حسبة لله تعالى، لأنه فاسد لفظاً ومعنى. كما لا يخفى. والبيت الثاني مسلوخ من قول الآخر:

وإذا كــان آخر العمر موتــاً   فسواء طويلـــه والقصـــير

ومثله قول الخيمي:

إذا كان موت المرء إفناء عمره   ففي موتــه من يوم يولد يشرع

فسرق المعنى وأفسده بألفاظه، لأن معنى بيته وتقديره: على فرض أنه لا بد من الموت الذي قد بليت به، أو من فقد الحبيب الذي منيت به أي امتحنت به، يكون الفناء بين شيء موعود وشيء مفقود هيناً، وهو فاسد بخلاف البيت المسروق، فإنه قال إذا كان لا بد من ذلك فسواء موعوده ومفقوده، أو لا فرق لأن من طال عمره في

طاعة الله ونفع الناس ليس كمن قصر عمره. وحق «البلا» أن يكتب بالألف وأصله المد. أما البلى بالكسر مقصوراً، فمصدر بلي الثوب يبلى، أي خلق.

وقال ناصيف وهو آخر الدودية:

حاشاك من خطـة للقوم باطلـة	منهـا الأسى لفوات غـير مردود
فالحلم في القلب مثل السور في بلد	والعلم في العقل مثل الطوق في الجيد

أقول: قوله «للقوم» مبهم لأنه لا يعلم من هم القوم إلا بقرينة خفية بأنهم المنكرون البعث. وقوله «لفوات» صوابه لفائت، ومنه قولهم: رد الفائت صعب. وأما الفوات فعرض سيال لا يوصف بكونه مردوداً، أو غير مردود، كما هو ظاهر. وقوله «مثل السور في بلد» صوابه للبلد، لأن السور لا يكون في البلد، بل حوله. فلو قال: والحلم للقلب مثل السور للبلد، والعلم للعقل مثل الطوق للجيد، لأصاب. على أنه لا مناسبة بين الأخير وما قبله مع خلوه عن براعة مقطع وغيرها. وكل كلامه يدل على عدم كماله.

فإذا قال المطبلون: قد رضينا به، قلنا: لا تفضلوه على الكاملين فتظلموهم، فتكونوا من المعتدين فيجب حينئذ كشف الغبار، ليظهر الفارس من راكب الحمار، ومن اتبع الحق أسلم، والله تعالى أعلم[1].

ويتبع الشيخ الأسير هذا النقد بأمثلة من رثاء شعراء العرب والمولدين كمتمم ابن نويرة وابن خفاجة والتهامي، ثم يقول:

فإذا تأملت ذلك رأيت فيه حكمة وبلاغة وتسلية ورجاء... مما يستفيد منه القارىء ويفهمه بلا تعقيد، ولكن ما الذي يستفيده من «دودية» ناصيف غير الاستهانة بنفسه وبالأنبياء وظن السوء بكل الناس، ويتعلم الغلط من الرهج ونحوه، والسرقة من الشعر، وتبديل كلام الناس... وربما جره ما ذكره ناصيف لسوء الاعتقاد ويتعلم قلة الشكر لمن أنعم علينا من فضله بنعم لا تحصى... كما قال تعالى: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها. فالحمد لله على نعمه، والصلاة والسلام على أشرف أمه[2].

---

(١) إرشاد الورى، ص ٨١ - ٩١.
(٢) إرشاد الورى، ص ٩٣.

الفصل السادس

بين الريحاني ومعاصريه

لم يكن توثب الأقطار العربية للتحرر في الربع الأخير من القرن الماضي، سوى بداية، غير أنها كانت بداية متعثرة إذ اصطدمت منذ نشوئها، وفي مستهلّ انبثاقها بالتوثبات العنصرية العاتية التي كانت أعنف ما شهد تاريخ الحضارة البشرية على أيدي الألمان والأتراك والصهاينة. فقد راود الألمان بعد انتصارهم على فرنسا عام ١٨٧٠ حلم استعادة الأمبراطورية الجرمانية «المقدسة» التي عرفتها أوروبا قبل أكثر من عشرة قرون، وراود الأتراك بعد انقلاب عام ١٩٠٨ حلم التجديد للسلطنة العثمانية وتشديد قبضتها على الأقاليم التابعة لها من الجهات الأربع، ولا سيا على البلاد العربية، وراود اليهود حلم استعادة ملك داود وسليمان.

وكان أمين الريحاني في مستهلّ هذا القرن، رائداً من رواد التحرر العربي على كل صعيد، وفي كل منحى واتجاه: في الفكر، في الأدب، في الاجتماع، وأخيراً في السياسة.

نجم يتألّق

هاجر الريحاني إلى نيويورك وهو في الثالثة عشر من سنيه ملتحقاً بعمه. وهناك دخل مدرسة للراهبات تعلّم فيها الانكليزية، فلما أحسن التكلم بها والكتابة، تولّى حساب المتجر الذي أنشأه عمه.

غير أن هذا العمل لم يكن على شيء مما يحلم به أمين، أو مما يألفه على

الأقل، وكان والداه قد لحقا به في تلك المدينة الصاخبة التي تعج بجميع أنواع النشاط، فحاول أول ما حاول، أن يكسب قوته بمواهبه، لا بعرق جبينه، معتمداً ما أمكنه الاعتماد على نفسه، فهجر المنزل والمتجر، وانضمّ إلى فرقةٍ تمثيلية، آملاً أن يلمع في ذلك المجال، ويخلص من التبعية لأهله، ومن التجارة في آنٍ واحد.

ولكن فرقة التمثيل التي انضمّ إليها أفلست بعد أشهر قليلة، فاضطر إلى العودة من حيث هجر، وراح يتابع الدرس ليلاً، ويتاجر نهاراً، ومذ قويت إنكليزيته دخل كلية الحقوق، ونال إجازتها وهو في الثانية والعشرين من سنيه.

وعاد إلى لبنان حيث بدأ يعلّم الإنكليزية، ويتعلّم العربية في مدرسة خاصّة، ولم تدم به الحال في هذه البلاد، بلاده، أكثر من سنة، فقفل راجعاً إلى مهجره الأميركي هارباً من المظالم والمساوىء التي شهدها وعاناها في لبنان ذلك الزمن، وقد أشرف القرن على نهايته.

وكان أن دُعي إلى إلقاء خطاب في جمعيةٍ من المهاجرين الموارنة، وهو المعجب يومئذٍ بفولتير ومبادئه وشخصيته، فأعاد سيرة هذا، في الإشادة بالتسامح، واستنهاض الهمم للحرية، والدفاع عن الحرية، فانقسم الناس بين مؤيد ومعارض، وبدأ اسمه يلعلع، ونجمه يرتفع، ثم ما عتم أن أصدر كتاباً « موجز تاريخ الثورة الفرنسية »، أتبعه بكتابٍ ثان: « المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية »، يتهكم به على الإكليروس، ورجال الدين.

ثار هؤلاء، وكانت حصيلة ثورتهم أن حرموه، وحرّموا على المؤمنين التعامل معه، ولكنه لم يأبه، وأصدر « المكاري والكاهن » يهون إلى جانبه كل ما جاء في « المحالفة الثلاثية ».

وهكذا... قال « كلمته ومشى » ووضع « يده في المحراث غير ملتفتٍ لما خلفه ».

في لبنان، من جديد

كان الريحاني قد استنجد، في دفع خصومه الذين أغلظوا وتمادوا في الغلظة، بصاحب الغبطة البطريرك الماروني الياس بطرس الحويك، وروى له ما جرى في الجمعية المارونية بنيويورك؛ وقد ردّ غبطة البطريرك بكتاب جاء فيه: « البركة الرسولية تشمل جناب ولدنا الخواجة أمين فارس الريحاني المحترم... ورد إلينا معروضكم... متضمناً تفصيل الحادثة التي جرت لدى اجتماع أعضاء جمعية الشبان المارونيين في عيد أبينا القديس مار مارون المعظم بمناسبة خطابٍ تقولون إنكم ألقيتموه عليها في « التساهل الديني » فاعترضكم به أحد أولادنا المرسلين الذي كان شاهداً هذه الحفلة... »

وقد شجب البطريرك في رسالته هذه موقف الذي اعترض الريحاني، بعد أن وعظه بوجوب احترام رجال الدين، والإقلاع عن التنديد بهم علناً.

وهكذا... أخذت الأزمة مع رجال الدين تنفرج رويداً رويداً، مما أتاح للريحاني أن يعود مطمئنًّا إلى لبنان بعد نحوٍ من أربع سنوات. وهنا، في الفريكة التي أصبح « فيلسوفها » كما عرف واشتهر، أخذ يكتب ويطالع، ويبشر بالتسامح، والتحرر، وتتناقل الصحف كل كلمة يتفوّه بها، وترحب بكل خبرٍ من أخباره.

وكان أن أعطى خلال ست سنواتٍ في لبنان، « الريحانيات » في جزئين، ورواية « خالد » بالإنكليزية، وهو الذي كان قد ترجم من قبل بعض لزوميات المعري إلى تلك اللغة، وتلقّفتْها إحدى دور النشر الشهيرة بفرح، وألقفتها الجمهور الأميركي.

الضجة تهدأ

الواقع أن الريحاني لم يكن يبغي الإساءة إلى المسيحية كدين ذي رسالة إنسانية عظيمة، مجيدة، بل رمى، على التحقيق، إلى هدفين فكريين

خطيرين: الأول، حمل المسيحيين، ونصارى الشرق منهم خاصة، على التمييز بين المبادىء المسيحية الأساسية، ورجال الكهنوت المسيحي كأشخاص، كأفرادٍ يمكن أن يخطئوا، وأن تكون لأخطائهم نتائج مفجعة في حياة المجتمع، وبنيته الثقافية والسياسية، مما يتنافى ورسالة السيد المسيح نفسه.

أما الهدف الثاني، فكان واضحاً كل الوضوح، وهو محاربة التعصب الديني لدى جميع الأطراف، وعند المؤمنين من أتباع كل دين، والالتفاف الوطني والقومي حول ما كان يسميه «الحقيقة الجامعة».

وهذان الهدفان الساميان جعلاه على علاقةٍ وطيدة بمختلف الشخصيات من كل ملةٍ ومذهب واتجاه كمفتي فلسطين السيد محمد أمين الحسيني، ومحمد رضا الشبيبي، والأمير شكيب أرسلان، ومحمد الحسين آل كاشف الغطاء، والمطران بطرس الزغبي، ومحمد كرد علي، إلخ.

وحين عرف القاصي والداني أن تلك هي أهداف الريحاني الحقيقية، توارت الاتهامات، وهدأت الضجة الثائرة، كما عمل هو من جانبه على تهدئتها، إذ كتب إلى أسقف قبرص يشكره على الحرم، وإلى أهل الفريكة، يحضهم على طاعة أسقفهم وينصحهم بأن يتركوه وشأنه...

على الصعيد العربي

كان تنقل الريحاني بين لبنان وأميركا، ثم بين أميركا وأوروبا، قد وجّهه، بعد الضجة التي ثارت حول اسمه، وهدوء تلك الضجة، نحو ما توجّه إليه من قبله ابن جبير، وابن فضلان، وابن بطوطة، أي نحو الرحلات التي تعينه على تحقيق هدفيه السابقين.

لقد قرّ في روعه أن تحرر بلاده لا يمكن أن يتمّ إلا في تعرّفها إلى حقيقتها التاريخية، وتوحد جهودها في البناء على أساسٍ من تلك الحقيقة.

والحقيقة التاريخية هي أن هذه المناطق من أعالي الموصل في العراق إلى شطآن عدن، ومن طنجة وأغادير في المغرب الأقصى إلى عمان وقطر والبحرين، تؤلّف مجموعة لغوية واحدة، وتجمع بينها أواصر ثابتة، ولها ذكريات واحدة، وآمال مستقبلية واحدة.

وهكذا... عقد العزم على التعرّف إلى بلدان هذه المناطق، وتعريف أبنائها بها. وكان من نتاج هذا التعرف والتعريف المؤلفات الآتية: ١- ملوك العرب في جزئين، ٢- تاريخ نجد الحديث، ٣- قلب العراق، ٤- قلب لبنان، ٥- المغرب الأقصى.

ويضاف إلى أدب الرحلات هذا الذي جدّده الريحاني في عالم العروبة، وأعاد إليه شبابه، يضاف إليه مقالات قومية ذات صبغة توجيهية، كانت تثير الكثير من الجدل في كثيرٍ من الأوساط.

معركة خفية

ثم كانت هذه المواقف القومية، ولها طابع عملي واضح، تلاقي من يعارضها، ويلح في معارضتها، إلا أن معارضيها- أو بعضهم- لا يجد السبيل إلى النيل من صاحبها، وقد ذاع صيته، وطار ذكره في الآفاق على أنه واحد من أفذاذ الزمن، وعلم من أعلام التاريخ.

وهنا، في هذا الوضع المربك، المعقد، نشبت معركة خفية، جدّ خفية، تحت شعارات نسيها الناس اليوم، في لبنان وغير لبنان، ألا وهي: الإصلاح، والتطرف، والتحرر، والضلال، والتجديد.

فالذين لا ترضيهم مواقف الريحاني الوطنية والقومية كانوا يصمونه بالتطرف والضلال، والانسياق وراء الأوهام، وانعدام الواقعية في تصرفاته ومطامحه. والذين يؤيدونه كانوا يجدون فيه بكل بساطة، مصلحاً، ومحرراً، ومجدّداً، وأديباً نابغاً.

هاك ما جاء في رسالةٍ وجّهها إليه عيسى الخوري في ٢٣ أيار ١٩٠١ : « إن الشعب السوري في حالته الحاضرة محتاج إلى مصلحين ذوي أفكارٍ حسنة وآراء سديدة، ولكن بين هؤلاء المصلحين وبين الشعب سدٌّ عظيم أعظم من سدّ يأجوج، وهذا السد هو الجرائد العربية في حالتها الحاضرة، فهذه الجرائد كما لا يخفاك قائمة على أساس المطامع النفسية والغايات الشخصية. وهذه المطامع الدنيئة والغايات السافلة لا تنال إلا بواسطة الفئة الجاهلة من الشعب، وهذه الفئة ذات أميالٍ شريرة لا يسع الجرائد إلا تنفيذها اضطراراً للمحافظة على نفوذها... فالجرائد إذن، على ما ترى وأرى هي سبب كل فتنةٍ وفساد ».

هكذا كانت الحال في أول عامٍ من هذا القرن، ولذا يطلب فيها صاحب هذه الرسالة إلى الريحاني، أن « يقتنع الآن بسامرة نفسه، ومصاحبة أفكاره » فيدوِّنها على الورق، ويحفظها للمستقبل، حتى إذا أقبل الوقت المناسب لنشرها وإظهارها، أمكن الإفادة منه ومنها.

كان ذلك يوم دخل الريحاني الخامسة والعشرين من سنيّه، وظلّت هذه المعركة الخفية قائمة، تظهر حيناً وتختفي حيناً آخر إلى أن لفظ الريحاني آخر أنفاسه.

الريحاني مع التطرف

كان الجو الاجتماعي والسياسي قد تغيّر كثيراً سنة ١٩٣٠، عما كان عليه سنة ١٩٠١، إذ جرت خلال الثلاثين عاماً أحداث جليلة كبرى، ظهر بها ما كان خافياً، واستعلن ما كان طيّ الصدور والسرائر، فقد حلّت فرنسا في لبنان وسوريا محل تركيا، وأصبحت ليبيا منطقة نفوذٍ إيطالي، والمغرب منطقة نفوذ فرنسي، ودخل العراق وفلسطين والأردن، بعد مصر، منطقة النفوذ البريطاني. غير أن الدعوة إلى الحرية والتحرر ظلت مكانها وإن اتسعت

رقعتها، وظلت أساليب ذوي النفوذ في الداخل والخارج على السواء كما كانت، ولم يتغيّر، في نظر المنورين المتحررين سوء الأسماء والصور.

رأى الريحاني أن تلك الأحداث لم تكن سوى «نكبات»، فوضع عام ١٩٢٨ تاريخاً لسوريا ولبنان بهذا العنوان، وأردفه عام ١٩٣٠ بكتابٍ يدرس به فكرتي «الإصلاح والتطرف»، بدا منه أنه يميل إلى التطرف إذا كان هذا يؤدّي إلى الإصلاح الحقيقي، وهو الذي كان من قبل ينادي بملء فمه: «أنا عربي، شرقي، ثوروي: عربي اللسان، شرقي الروح، ثوروي المبدأ... أدعو الناس إلى ثورة أفكارٍ وأخلاقٍ وآدابٍ وأديان».

تجديد الروح الأدبي

فرغ الرحاني أو كاد، من أخطر وأضخم محاولة قام بها عربي في الأعصر الأخيرة، ألا وهي تجديد الفِكْرَيْن: الديني والسياسي في الأقطار العربية- فرغ من تلك المحاولة حوالى العام ١٩٣٠، إذ كانت مؤلفاته كلها تصب حتى ذلك العام، في ذلك المجرى نفسه. وكان أن لقي تجاوباً واسعاً في أرجاء العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه. وهذا التجاوب المنقطع النظير الذي ندر أن عرفه مفكر عربي منذ قرونٍ وقرون، شدّ من عزيمته، وزاده ثقة على ثقةٍ بنفسه، فاتجه نحو الأدب، ذاهباً في أقصى ضميره إلى تجديد الروح الأدبي. فما هي آفة ذلك الروح في تلك الحقبة من الزمن؟

كان واضحاً لديه أن التعصب البغيض الذي يفرّق بين المؤمنين على تنوع أديانهم ومذاهبهم هو «آفة التدين»، وأن النزعات الاستعمارية ورغبات التسلط والتحكم بالناس وأرزاقهم وأعراضهم وكراماتهم هي «آفة العمل السياسي» هنا، وفي كل مكانٍ من العالم.

أما آفة الأدب فلم تعد كما كانت من قبل، أي تقليد الأقدمين، في الأساليب والأغراض والموضوعات، ولا الركاكة في التعبير، ولا الضعف في

التفكير. كانت آفة الأدب - كما رآها الريحاني في الثلاثينات من هذا القرن - تكمن في الروح التي يعالج بها الشعراء، والشعراء خاصّة، قضايا الحياتين: الشخصية، والعامة، أي في ذلك الانخذال أمام المشكلات العاطفية، والارتياع في مجابهة الأحداث الكبرى من سياسيّةٍ وغير سياسية.

وهكذا... نشبت معركة بين الريحاني والشعراء، بدأت على المنابر أولاً، ثم انتقلت إلى الصحف والمجلات، وتركزت أخيراً في كتب ومؤلفات، أفاد منها النقد الأدبي، إفادة كبرى، إذ حولت هذا النقد عن اللغة، والعبارات، والمعاني، والأساليب والسرقة والابتكار، ليتناول جوهر الأدب وتأثيره في العقول والقلوب والنفوس.

المنبر والنقد

كان الريحاني يستغلّ المنبر خاصّةً لإعمال روحه النقدي في الشؤون العامة، إذ كان يرى أن مخاطبة الجمهور مباشرةً، وإبداء ملاحظاته حول ما يدور في حقول الدين والسياسة والأدب، وسيلتان فعّالتان أكثر من الكتابة، في توجيه الجماعات ورفع مستواها الفكري.

لقد رأينا في الفصل السابق ما كان من تأثير خطابه في الجمعية المارونية في نيويورك بمناسبة عيد مار مارون عام ١٩٠٩، وما أحدثه ذلك الخطاب من ارتجاج في أسس التفكير الديني لدى جميع الفئات يومذاك.

أما الخطاب الثاني الذي ارتجّت به أسس التفكير الأدبي في مختلف الأوساط المعنية بالشعر والأدب والفن، فقد ألقاه عام ١٩٣٣، في حفلة اليوبيل الفضي لتأسيس الجامعة الوطنية بعاليه، وكان أن حمل به حملة شعواء على تلك النزعة إلى البكاء والنواح الماثلة بوضوح لدى شعراء ذلك الزمن خاصّة، وفي الأدب العربي عامة، وأنحى باللائمة أكثر ما أنحى على صديقه

القديم الشاعر بشارة عبد الله الخوري (الأخطل الصغير)، متخذاً من قصيدته الحزينة المحزنة «الهوى والشباب» التي غناها محمد عبد الوهاب ونشرها في الخافقين، مثالاً صارخاً على الأدب الباكي وأثره السيىء في نفوس الشباب وأخلاقهم.

وقامت قيامة المعارضين والمؤيدين على السواء، في صحف ذلك الزمن، ولكن الريحاني أصرّ على موقفه وأصدر كتيباً يفصّل به ما أوجزه في خطابه، وكان عنوانه «أنتم الشعراء». وردّ عليه يومذاك ثلاثة من الأدباء هم: أ. أ. معوّض، طانيوس نعمة، سمير معوّض في كتيّبٍ أيضاً، عنوانه: «أجل! نحن الشعراء».

قبل الريحاني

لا بد من الإشارة، قبل أن نخوض في تفاصيل تلك المعركة، إلى أن الأخطل الصغير كان «غرضاً» للناقدين من كل حدبٍ وصوب، وفي مقدمتهم إلياس أبو شبكة، وخليل تقي الدين، وميشال أبو شهلا، وسعيد عقل، وكان بشارة يضيق بناقديه، ويهجوهم ويفتن في إيذائهم، إذ قال في رثاء حافظ إبراهيم، عام ١٩٣٠:

شاعر النيل جُزْ طريقك للخلد، وخذها لمن تريد صِداقا
درةٌ صاغها الذي ترك الحساد تجري ولا تطيق لحاقا
كلما أطبق الغبار عليهم حشرجوا تحته وماتوا اختناقا

وقال في أبي شبكة:

أبا شبيكة والأيام مهزلة ماذا؟ أحقاً حذقت الشعر أم لعبا؟
لو كنت في الوحش لا أرضاك لي ظفراً أو كنت في الطير لا أرضاك لي ذنباً

ودعت مرة الجامعة الأميركية في بيروت كُلّاً من الأخطل الصغير وسعيد

عقل لإلقاء بعض أشعارها، فألقى بشارة قصيدته «عروة وعفراء»، حتى إذا انتهى منها، ووقف سعيد على المنبر، قال: «إنه لا يقيم وزناً لشاعرٍ يعيش على ساحل البحر الأبيض المتوسط تغسل أقدامه الأمواج ويكلله صنين بتيجانه، ثم يحمل نفسه إلى الصحراء لتوشي قصائده». وردّ الأخطل:

ومعشرٍ حاولوا هدمي ولو ذكروا   لكان أكثر ما يبنون من أدبي
تركتهم في جحـيم من وساوسهم   ورحت أسحب أذيالي على السحب

جوهر النزاع

انخرط الريحاني إذن، على غير قصدٍ منه، في سلك النقاد الذين لا يروقهم شعر الأخطل الصغير ومدرسته، التي كانت إلى الرومانسية أقرب. ولكنه - أي الريحاني - تناول الشعر والشاعرية من زاوية غير مدرسية، فالمسألة المهمة في نظره، إنما كانت إنقاذ مواطنيه أولاً، وبني أمته كلهم، من ذلك الجوّ الفكري الرائن على حياتهم، جوّ الضعف، والكآبة، والتواكل، والانغماس في ظلمات الماضي وأشباحه وأطماره البالية، وهو الذي كتب عام ١٩١٠: «جرد نفسك، ولو بضع ساعات، من أطمار الأجيال، وتعال نحجّ معاً، ومتى وصلت إلى كعبة الحقيقة، وأنت في مئزر الحج تجد هناك أثوابك الموروثة وأثواباً أخرى جديدة، إلى جانبها...»

لم يكن نزاعه مع بشارة الخوري كنزاع سعيد عقل الذي جرفه تيار المدرسة الرمزية في الشعر، فكان يقاومه من على ذلك الصعيد، ولا كنزاع أبي شبكة الذي كان يشجب الرمزية ويرفض الأخذ بموجباتها.

جوهر النزاع - كما يبدو لنا اليوم، أي بعد انتهاء المعركة - يكمُنُ في أمزجة الشعراء من جهة، وثقافات نقادهم من جهة أخرى، فإن المعركة التي نشبت بين شوقي وطه حسين والعقاد والمازني وأبي شادي وغيرهم، تشبه في

كثيرٍ من وجوهها هذه المعركة التي نشبت بين الأخطل الصغير وناقديه. هنالك مزاج شعري خاص في جانب، وذوق تكوّن بفعل ثقافةٍ خاصة في الجانب الآخر، ولم يكن في الإمكان تدارك النفور بين هذين الجانبين، بل كان من الخير، ومن النفع العميم أيضاً للحياتين: الأدبية والاجتماعية، أن يقع مثل ذلك التنافر بين الأمزجة والثقافات والأذواق، فإن المجتمع هو الكاسب الأخير، وإن أصاب الضرر بعض أفراده في بعض الحالات.

تصادم الثقافات وَهْم

يخيّل لكثير من الباحثين والنقاد، كما يخيل للجمهور إجمالاً، أن اختلاف الثقافة يؤدّي إلى تصادم المثقفين، وتنافر قلوبهم وعقولهم فيتّهم الريحاني مثلاً أنه سكسوني، وطه حسين أنه لاتيني (فرنسي)، والصافي النجفي أنه فارسي إلخ... وينسى هؤلاء ومن نسج على منوالهم، أن مثل هذا التصادم يمكن أن يحدث بين ذوي ثقافةٍ واحدة كما حصل بين الأمير شكيب أرسلان وطه حسين، أو بين طه حسين نفسه وأحمد شوقي، وكما حصل بين ڤكتور هوغو الرومانطيقي، وأخصامه الرمزيين والبارناسيين، أو بين الصاحب بن عباد وأبي الطيب المتنبي. وذلك أكثر من أن يحصره عدٌّ وإحصاء، وأمثلته منبثةٌ في تاريخ كل أدب من آداب الدنيا، قديمها وحديثها، دون أدنى فرق.

الواقع أن التصادم يحدث في الأغلب الأعم، بين الأجيال، بين شاب ناشيء وطاعن في السن، بين فتى يمارس الشعر حديثاً مثل سعيد عقل، وشاعرٍ كهل أشرف على الشيخوخة مثل بشارة الخوري، وليس لاختلاف الثقافة يد فعّالة، حقيقية، في مثل تلك المنازعات، وإن تعلّق عليها كذريعة، أو حجة، بعض المتحذلقين.

هاك ما يقوله مؤلفو «أجل نحن الشعراء» في ردّهم على أمين الريحاني:

« يحنق فيلسوف الوطن على الأقلام الحرة التي جرؤت على كسر نير العبودية لتعليمه « القويم »!، لإنكارها عليه غطرستَهُ الأنكلوساكسونية، غير المؤتلفة مع دمه، والموحية إليه أمره للناس ألاّ يتألّموا، وإيعازه إلى الألم أن يبرح العالم... »

ولم يكن تصادم الريحاني والأخطل الصغير نتيجة غطرسة أنكلوساكسونية من جانب الأول، ولا روح ضعيفةٍ بكّاءةٍ نوّاحة من جانب الثاني، وإنما كان – أي التصادم – على التحقيق، نتيجة اختلافٍ في المزاجين، نجم عنه اختلاف في موقف كل من الناقد والشاعر، حيال الأحزان والكوارث والآلام، شخصيةً كانت أم وطنية أم قومية.

غُلُوٌّ وتطرف

ويبدو لنا اليوم بوضوح، أنه كان ثمة غلو في المواقف، وتطرف غير سليم في الإصرار على تلك المواقف.

كان الريحاني يحسب أن مقاومة الأدب الباكي « رسالة » عليه أن يبشر بها ويُجنِّدَ الناس تحت لوائها، ويحشد الحشود المكثفة لنصرتها، كما ظهر أنه كان يرى في تلك الآهات والزفرات والدموع الجارفة كالسيول المتدافعة، أسباباً أساسية في خراب البلاد، وفساد العباد، وأن الانتداب ما كان ليبقى في لبنان والبلاد العربية لولا كثرة « الندب » والبكاء والنواح في الشعر العربي.

إليك ما كتبه إليه أحمد الصافي النجفي، جواباً عن رسالةٍ بعث بها إلى هذا الشاعر، في حملته على الأدب الباكي:

« **دمشق، المقهى العربي ٣ تموز ١٩٣٣**

« سيدي الأستاذ الريحاني لا زلت حاملاً لواء الإصلاح ونبراس الإرشاد.

« جاءني كتابكم فشكرت لكم حسن ظنكم بهذا العاجز، وشكرت لكم نصائحكم الثمينة....

« أما خطتكم في هذه الأيام من التنديد بالأدب الباكي، ودعاؤكم لي بالخلاص منه، فأنا أؤيدكم فيها، وأتمنى أن أنضمّ تحت لوائكم في محاربة الأدب الباكي بإزالة البكاء، وإلا كانت محاربة البكاء عقيمة.

« نعم! أنا أوافقكم على محاربة البكاء الكاذب والتشاؤم المصطنع الذي أصبح « موضةً » دارجةً في هذه الأيام، وأخذ أربابه يبكون بلا سبب، وينوحون بلا مصيبة، ويئِنّون بلا ألم، أملاً منهم في أن يصبحوا في عداد الخيام والمعرّي وشوبنهاور، فتراهم يبكون ويندبون ويتشاءمون دون أن يذكروا علة بكائهم وندبهم وتشاؤمهم، وإذا ذكروها كانت كاذبة بشهادة التنعّم والرفاه الذي يعيشون في ظلاله... »

هذا كله يفيد أن هناك غلوًّا وتطرفاً في الجانب الآخر كذلك، أي لدى الذين كانوا يمعنون في الحديث عن آلامهم وعذاباتهم، ويصرون على ذرف الدموع تقليداً منهم للآخرين، أو اتباعاً لمدرسة في التفكير والتعبير.

والمسؤول الأول عن كل هذه المغالاة لدى جميع الأطراف، إنما كانت المدرسة الرومانسية، وستكون موضوع حديثنا المقبل مع أعدائها.

نصوص

ملحقة بالفصل السادس

– ١ –

التساهل الديني[١]

لأمين الريحاني

أيها السيدات والسادة

لما علم بعض أصدقائي بأني اتخذت موضوعاً دينياً ألقيه على مسامعكم في هذه الليلة الحافلة، انتشر الخبر في جاليتنا السورية وأخذ كل رجل يفسر الموضوع، ويستخرج النتائج ويقدر العواقب حسب مبلغ إدراكه وهواه. وقد اتفق هؤلاء المفسرون في شيءٍ واحدٍ وهو أني سأتعرض للدين تعرضاً خبيثاً، وهم ينوون توقيفي عن الخطابة لأنهم للآن لم يألفوا حرية القول والانتقاد. فعسى أن يصادفوا الفشل وخيبة الأمل لأنهم حكموا عليّ قبل أن يسمعوا كلامي. وهذا مما يناقض العدل والذوق السليم. فالقاضي الذي يحكم على متهم بالقتل قبل أن يسمع دفاعه يكون ظالماً مجرماً جاهلاً. فلا تحكموا قبل أن تسمعوا ولا تقصدوا الشرّ قبل أن تتبينوا شراً أكبر يستوجبه. وقد يظن البعض أن البحث

---

(١) ألقيت في احتفال «جمعية الشبان المارونيين» نيويورك، ليلة ٩ شباط ١٩٠٠.

في الأمور الدينية متعلق برجال الدين ومحرم على سواهم وهذا عين الضلال. فالمرء لا يرى مساوىء ذاته ولا ينتقد الحرفة التي يتوقف عليها معاشه. ورؤساء الأديان لا يتكلمون عن الدين شيئاً مشيناً على مسامع الشعب ولو كان متفقاً مع العدل والإصلاح بل كل مباحثهم وشعارهم هو: « الدين اعتناقه واجب، وتعزيزه أوجب، وإذا أفسده الزمان فلا يعلن الفساد للشعب ». فإذا كان هذا شعارهم فهل يرجى منهم انتقاد جهري يكشف للعلمانيين الحقائق. ذلك لا يكون. فالرؤساء لا يرجى منهم إصلاح جهاري في الدين إذ أن ذلك يضر بمصالحهم ويضعف سلطتهم ويسقط سيادتهم. وإذا سألتموني لماذا تبحث في الدين وأنت لستَ من رجاله فأجيبكم كما أجاب روسو عندما سئل عن تعرضه للسياسة وهو ليس أميراً ولا حاكماً قال: « أنا لست أميراً ولا حاكماً ومن أجل هذا كتبت فإني لو كنت أميراً أو حاكماً لما أضعت الزمان بكتابه ما ينبغي أن أفعل بل كنت أفعله وألزم السكوت ». وأنا لست قسيساً أو مطراناً ومن أجل هذا أخطب بموضوع ديني فلو كنت قسيساً أو مطراناً لأصلحت وحسنت واستغنيت عن الخطابة ولزمت السكوت.

ولكن الذي أوقعني في بحر من الاضطراب هو الطلب الذي طلبته مني عمدة هذه الجمعية (جمعية الشبان المارونيين) كي أعدل عن الخطابة بهذا الموضوع تجنباً للشر وهرباً من العواقب الوخيمة. ولعمري لا ينجم عن البحث والتفتيش المصحوبين بالمعرفة والحكمة إلا كل مستحسن ومفيد. ماذا أفعل إذن؟ أأقتحم البحث والتنقيب أم أسلم تسليماً غير مشروط دون أن أنبس ببنت شفة. من وجه لا أريد أن أخون ضميري وأعوّد نفسي التردد. ومن وجه آخر أود لو راعيت خواطر أعضاء الجمعية التي أنا عضو فيها. فإن تكلمت استاءوا، وإن لم أتكلم استاءت الحقيقة وهذه هي الورطة التي وقع بها الخطيب اسكندر أفندي العازار لما تكلم في مدينة بيروت عن «الجرائد وجرائدنا» فأخذ يسرد تاريخ الجرائد مبتدئاً بالصين ومنتهياً بأوروبا ووقف يتبصر لما اتصل به البحث إلى جرائدنا وحالتها في تلك المدينة. والموقف يستوجب كثرة التبصر إذ كانت القاعة غاصة برجال الحكومة وأصحاب الجرائد وشِلّة الجواسيس. وكلهم كانوا واقفين للخطيب بالمرصاد يتوقعون منه كلمة واحدة ضد الجرائد أو المكتوبجي[1] ليشوا

---

(١) مراقب المطبوعات عهد عبد الحميد.

به ويسعوا بتوقيفه. فبعد أن تبصر قليلاً قال: جرائدنا ... أحسن صبغة للشعر عند عيد عون... جرائدنا... أحسن دواء لوجع الرأس عند أبي نحول. جرائدنا.... جرائدنا... فنهض أصحاب الجرائد في ذاك الثغر وقال له « ما معناك، لم لا تتكلم » فأسكته الخطيب إذ قال: « الله يضيّق على من يضيّق ».

أما نحن فلسنا في بيروت الآن ولسنا محاطين بالوالي والمكتوبجي والجواسيس ولا توجد فوق رؤوسنا أيدي رجال حكومة ظالمة مستبدة من شأنها الضغط على العقول. نحن في بلاد نمت في ربوعها بذور الحرية منذ نشأتها. نحن في جمهورية عظيمة يحق لكل من وطىء أراضيها المباركة أن يتكلم بحرية تامة شرط أن لا يمس حرية غيره. وهذه الحكومة العادلة قد كفلت لشعبها الحرية بجميع أنواعها، حرية الدين وحرية الصحافة وحرية الخطابة وحرية التعليم وحرية العمل، ولعمر الحق هذا أكبر باعث لتقدمها السريع ونشأتها الغريبة. فما لنا إذن ومراعاة الخواطر عند البحث عما يعود بأكبر الفوائد على السوريين في بلادهم وفي المهاجر... موضوعي التساهل الديني، أتريدون أن أتكلم؟

فجاء الجواب من الجمهور « تكلم! »
أأتكلم؟ « تكلّم! تكلم! »
سأتكلم وعلى الله الاتكال.

موضوعي متشعب الطرف جليل الشأن جزيل الفائدة ذو أهمية بعيدة الأثر في المجتمع الإنساني. هو الموضوع الذي اختلف فيه الناس في الأعصر المتوسطة حين كان يدافع عنه العلماء والفلاسفة والأحرار ومحبو البشر ويعارضهم كل المعارضة الرؤساء والأمراء والملوك وكل من فضل قطعة معدن تدعى تاجاً على ذلك الشيء الإلهي الخفي الذي يسمى ضميراً.

التساهل هو التسامح بوجود ما يخالفك، وهذا تحديد عام، أما الخاص فهو إجازة العقائد والطقوس الدينية التي تخالف العقائد والطقوس المألوفة. وهذا تحديد لا يطابق حالتنا ولا يوافق الظروف الحاضرة. فإليكم بتحديد يأتي بالمراد: التساهل الديني هو الاعتبار والاحترام الواجب علينا إظهارها نحو المذاهب المتمسك بها آخرون من أبناء جنسنا ولو كانت هذه المذاهب مناقضة لمذاهبنا.

التساهل غير مطلوب في الأمور الدينية وحدها بل في كل الأمور التي تطرأ على عقول البشر ويعمل بها الكبار والصغار. ولا نستطيع أن ندخل هذا الباب دون أن نطرق باباً آخر. فالتساهل نجم عن التعصب. وهاتان الكلمتان ضدان وهما ثنوية من ثنويات الطبيعة كالنور والظلمة والخير والشر والعدل والظلم. فلولا أحدهما ما كان الآخر. فالتعصب إذن ولد التساهل والتساهل ولد السلام والسلام ولد النجاح والنجاح ولد السعادة. والتعصب يسبق في كل الأحوال ليستوجب التساهل، لأن القضيب المستقيم يكون تقويمه اعوجاجاً.

وكي يكون البرهان جلياً أجعل لكم تشبيهاً ثانياً: التساهل هو الابن والتعصب هو الأب. وليس في العائلة البشرية برمتها أب وابن غير منسجمين إلا هذين الاثنين فاستعرت بينهما نيران الفتن وحمي وطيس القتال في القرون المتوسطة وكان الفوز أحياناً لهذا وأحياناً لذاك حتى دخل المتحاربون القرن التاسع عشر فأخذ التساهل ينتصر على التعصب وأخيراً شق قلبه بخنجر العدل وفراه بسيف الرحمة. مات التعصب ولكن واأسفاه كان موته إلى حين أي أن روحه عند خروجها من جسمه الديني تقمصت بالجسم السياسي. عوضاً عن التعصب الديني الذي سود صفحات التاريخ في الأجيال الغابرة ابتلينا بأيامنا هذه بتعصب سياسي أو دولي إذا شئتم لم نَرَ له مثيلاً في التاريخ بأسره. فما هذه الحروب التي تشهرها الدول الأوروبية على الشعوب الضعيفة والصغيرة إلا نتيجة التعصب الدولي، نتيجة الفكر الفاسد الذي تتمسك به الدول. فانكلترا تعتقد نفسها أصلح من فرنسا وفرنسا أرفع وأعظم من ألمانيا وألمانيا أقوى وأحسن من الاثنتين إلخ. وإذا راقبنا حركات الدول ودرسنا سياستها وكشفنا الحجاب عن خفاياها وتأملنا الحروب العديدة التي تهدم هيكل المجتمع الإنساني وقفنا حيارى نسأل أنفسنا هذا السؤال المضحك، أنحن من القرن التاسع عشر، قرن التمدن والنور والمبادىء الديموقراطية والاشتراكية والرحمة المسيحية؟ أنحن حقاً على باب القرن العشرين؟

والتساهل الديني يشمل الآن الدول الأوروبية بمعاملاتها بعضها مع بعض ولكنه لا يشمل الشعوب التي يدعوها الأوروبيون متوحشة. فالدول لا تتساهل مع هؤلاء المساكين الضعفاء بل تتساهل بعضها مع بعض لأنها تضطر إلى ذلك وليس حباً بالمبدأ الشريف. وكثيراً ما تراها تشهر الحروب على القبائل الضعيفة وتدعوها حروب الإنجيل

وذلك كي يعتنق « البرابرة » الدين المسيحي كرهاً وجبراً. هذا هو التعصب الديني الدولي، هذه هي الاضطهادات التي كانت تمارسها الدول الأوروبية المسيحية بعضها ضد بعض، والآن تمارسها ضد « البرابرة » كما تزعم والبرابرة قوم يشعرون ويتألمون مثلنا. هذه هي حروب شارلمان واضطهادات الملكة حنة الإنكليزية والملك شارل الإفرنسي. هذه هي مذبحة ليلة القديس برتلماوس، فعوضاً عن حدوثها في باريس وفي القرن السابع عشر تحدث الآن في فيافي آسية وصحارى إفريقيا وتلول السودان وفي آخر القرن التاسع عشر. يا للعار! عبثاً يكتب العلماء ويندد المصلحون ويبحث الفلاسفة. عبثاً أتى السيد المسيح إلى الأرض.

أما الدول المسيحية بمعاملاتها بعضها مع بعض فلسنا نرى للتعصب الديني أثر بينها فصار الكاثوليك بأمن وسلام في الجزائر البريطانية، والبروتستانت آمنين على أنفسهم في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا، واليهود لا خوف عليهم من الأخطار والطرد في أي بلاد حلوها ما عدا الروسية. وصرنا نرى في مجلس اللوردات البريطاني الكاثوليك واليهود.

أما في الدولة العثمانية فنرى الموظفين على اختلاف نحلهم ومذاهبهم من المسلمين والمسيحيين والدروز. فالتساهل في الدولة موجود غير أنه بين الشعب مفقود. لأنه حتى في هذه البلاد الحرة الكاثوليك كطائفة لا يحبون البروتستانت والبروتستانت يكرهون الكاثوليك إلخ. وذلك في كل الأمم لا سيما في الأمة السورية. فلو كان بوسعنا نحن السوريين كلنا لاضطهدنا وشهرنا على بعضنا الحروب الدموية. ولكن الدولة لا تساعدنا على الاضطهاد الديني.

وعندنا شيء أقبح من الاضطهاد المكشوف وأضر من الحروب. عندنا السياسة السرية والأيدي الخفية. فكل هذه المنكرات تتجه إلى غرض واحد وهي أكبر باعث على ابتعادنا وانقسامنا ومعاداة بعضنا لبعض. هذه السياسة هي الجبن واللؤم والخيانة. والأيدي التي لا تظهر مخالبها إلا في الظلمة الحالكة يدعو عليها بالكسر كل حر صادق وكل شجاع. هذه سياسة سيئة الغاية وخيمة العاقبة وبسببها يظل أبناء الأمة الواحدة منقسمين منفردين عاجزين عن العمل مشمولين بالخمول ومكتنفين بالجهل، فيتسلط عليهم شعب آخر وأمة غريبة فيبقون أذلاء جبناء إلى ما شاء الله.

أيها السوريون! نحن أمة لا يتجاوز عددها ثلاثة ملايين نفساً منهم مليون متشتت في

أقطار الأرض فإذا وجد فينا خمسة عشر حزباً أو ملة فماذا يا ترى تكون عاقبة شقاقنا وانقسامنا؟

ألا يكفينا الضعف الذي يشملنا بكوننا أمة صغيرة حتى نبتلى بضعف الانقسام. وماذا تكون قوة كل حزب أو كل طائفة إذا شرعت تعمل عملاً خطيراً يستغرق الوقت الطويل والسهر والكد ويستوجب تضحية المال والنفوس وخيرات البلاد.

فلو كان عددنا مئة مليون لما ضرنا الانقسام عشرين حزباً وخمس عشرة طائفة، فعندئذٍ يكون الحزب قوياً وإذا شرع يعمل عملاً أو ينهض نهضة سياسية أو اجتماعية كللها بالفوز والظفر. هذه الأمة الأميركية يبلغ عدد سكانها ما ينيف على الثمانين مليوناً - ومع ذلك لا نرى فيها أكثر من خمسة أحزاب سياسية. أما الطوائف الدينية فكثيرة ولكن لا شأن لها في الأمور السياسية والوطنية. قد قالت الحكومة لهذه الطوائف الدينية ما معناه: لكل دين حق البقاء ولا حق لدين أن يبيد ديناً آخر بالقوة.

لكل دين حق البقاء! افتكروا في ذلك وابقوا هذه الآية في حافظتكم. ودولتنا العثمانية تنهج نفس المنهج فالمسلمون يتساهلون مع النصارى ويسمحون لهم بممارسة دينهم حسب طقوسهم وتقاليدهم. وقد وصلت الدول ولا سيما الدولة العثمانية إلى نتيجة حسنة بفضل التساهل. فبه تستميل الدولة الرؤساء والرؤساء قادة الشعب، فتصبح البلاد بفضل هذه السياسة براحة وطاعة - راحة لا تشكر وطاعة لا تحمد. على أني أفضل الاضطراب والعذاب على هذه الراحة المصطنعة. إني أفضل الثورة على هذه الراحة الممقوتة، راحة الذل والجهل والعبودية.

وكانت قد اتخذت هذه الخطة الدولة الرومانية التي كانت تتساهل بوجود الأديان في الأجيال الأولى للمسيح. وقد وصف هذا التساهل المؤرخ الشهير غِبُنْ بكلام وجيز مفيد قال: « إن أنواع العبادات على اختلافها كانت سائدة في العالم الروماني. وكان الشعب يعتقد أنها كلها صحيحة والفلاسفة يعتقدونها كلها خرافية والحكام يعتقدونها كلها نافعة مفيدة ». هذا كلام فيلسوف ومؤرخ مدقق. افتكروا به. وهكذا انتشر التساهل وجلب على الشعب ليس فقط السلام والراحة بل الائتلاف الديني والجامعة المدنية، فالحاكم هنا رأى في الديانات المختلفة شيئاً مفيداً وقال في نفسه: فلندعهم يختلفون ما دام اختلافهم يؤيد سلطتنا ويعظم شوكتنا ويرفع مجدنا.

والدولة العثمانية تتساهل مع النصارى كي تبقيهم أذلاء شاكرين ولرؤسائهم مطيعين ولسلطتها خاضعين!

إن الدولة تتساهل مع النصارى ولا أظن أحداً منكم يشك في تساهل المسلمين مع النصارى. ولكن عجباً كيف أن النصارى لا يتساهلون بعضهم مع بعض. الآخرون يتساهلون معنا ونحن لا نتساهل مع إخواننا في الوطن الواحد ولا نواري اختلافاتنا ولا نتناسى ضغائننا عند مصلحة أمتنا. ولربما قال بعض اللاهوتيين: كيف نتساهل مع من لا صحة لدينهم ولا حق في معتقدهم. فأقول: إن التساهل قائم على الخلاف ولو لم يكن ذاك لما تساهلت الحكومة مع الطوائف المخالفة لمذهبها. إن الغاية القصوى من غايات الحكومة المتعددة هي أن تحامي عن كل مبدأ صحيح وتكفل لكل رجل حرية القول والفعل إذا لم تمس حرية غيره...

قلت إن التساهل مبني على الخلاف وقد يكون هو الذي أوصل الشكيين إلى الريبة في كل شيء، فقالوا عن كل أمر، «لا ندري» وهم اللاأدريـة المسخور بهم لأنهم يقولون لا ندري عما هو حقيقة مدركة، لا لأنهم يقرون بقصورهم عن إدراك مسائل شتى، بل لأن العلماء والحكماء يفتخرون بقولهم لا ندري جواباً عن المسائل التي تفوق مداركهم والكنوه الإلهية التي يعجز عن تحديدها العقل البشري. فلمَ نتعصب ما دمنا نتذبذب من ضعفنا عن تفهم أمور دينية كثيرة لم يصل العقل إليها؟ من قال لا أدري جواباً عن مسألة لا علم له بها فقد برهن عن صحة عقله، وحسن رأيه وعمق حكمته وثاقب فطنته وسلامة ذوقه.

وقول القائل «لا أدري» كما قال العلامة الشيخ إبراهيم اليازجي، خير من أن يقال له أخطأت. وقد عد ذلك من جملة مآثر ذوي العلم وأدلة كماله فيهم. حتى أن السيوطي كتب فصلاً في من سئل من العلماء عن شيء وقال: لا أدري، فذكر عدداً من مشاهيرهم كالأصمعي وابن دريد والأخفش وأبي حاتم وغيرهم من أهل هذه الطبقة. قال الزعفراني: كنت يوماً بحضرة أبي العباس ثعلب فسئل عن شيء فقال: لا أدري. فقال له بعض من حضر أتقول لا أدري وإليك تضرب أكباد الإبل وإليك الرحلة من كل بلد؟ فقال: لو كان لأمك تمر بقدر ما لا أدري لاستغنت. وسئل الشعبي عن مسألة فقال: لا أدري. فقيل له: فبأي شيء تأخذ رزق السلطان؟ فقال: لأقول فيما لا أدري لا أدري. ويقرب من ذلـك ما حكاه عالم فرنسي معاصر قال: إن سيدة من الأشراف

تصدت يوماً لأحد مشاهير العلماء في مجلس حافل فقالت له: أمطر يكون بعد الهلال أم صحو؟ فقال: لا أدري. قالت: إذن ما علة اتصال الغيث في هذا العام؟ قال: هذا مما لا نعلمه. قالت: أتظن سكان المشتري يكونون على خلقنا؟ قال: أيتها السيدة إني لا أعلم شيئاً عن ذلك. قالت: يا عجباً فلِمَ يتبحر المرء في العلم إذن؟ قال: ليقول أحياناً إنني لا أعلم شيئاً.

فلنتساهل إذن في الدين إذ أننا لا ندري. والذي يدعي المعرفة هو الذي لا يدري بأنه لا يدري. فليبقَ كل على دينه إذا دله عقله على صحته بعد التنور الكافي والترفع عن الأهواء. ولا ينتظرنَّ أحد رؤية دينٍ واحد مقبولاً عند الجميع كما يرى الحقائق الرياضية والعلمية مثلاً. ولتجمعنا الوطنية إذا فرقنا الدين والله لا يريد التفريق.

لماذا نستخف بالدين ونتخذه ألعوبة نتلهى بها في الشوارع والحوانيت؟ نحن بإخراجنا الدين من الكنائس لغاية عالمية نرذله ونجدف عليه. ومن التعصب الممقوت أن نميز كل حانوت وكل بيت تجارة وكل جمعية بدين مخصوص فنقول: هذا التاجر ماروني وذاك الطبيب أرثوذكسي. ما هذه الحالة التي وصلنا إليها. أينقصنا شيء إلا أن نضيف إلى أسمائنا أسماء طوائفنا ونقول: زيد الماروني وعمر الأرثوذكسي ومحمد المسلم. فتشوا معي لأريكم كيف تنقسم تجارتنا وجرائدنا ونزلنا وجمعياتنا. عندنا التجار المارونيون والتجار الأرثوذكس والتجار البروتستانت. لكن أي من هؤلاء التجار المستقيمين يبيع سلعه وسبحه ودبابيسه لقديسينا المكرمين؟ أيتعامل التاجر الأرثوذكسي مع مار متري؟ أيتعامل الماروني مع أبينا مار مارون؟ وعندنا الجرائد المارونية والجرائد الأرثوذكسية. بل عندنا المطاعم المارونية والمطاعم الأرثوذكسية. فأي منها نزل طعامها من السماء؟ وهل يريد القديسون أن نمجدهم بالكبة والهريسة والمجدرة؟ عندنا الجمعيات الخيرية المارونية والأرثوذكسية والكاثوليكية وما ضرهم لو كانت كلها جمعية واحدة - جمعية خيرية سورية؟

ونارٌ إن نفخت بها أضاءت ... ولكن أنت تنفخ في رماد
لقد أسمعت لو ناديت حياً ... ولكن لا حياة لمن تنادي

متى تزول الشقاقات الدينية ويداس التعصب تحت نعال المدنية؟

متى نؤلف جمعية التساهل ونبني كنيسة التساهل ونشيد مدرسة التساهل ونؤسس

جريدة التساهل ونفتح نزل التساهل وتصير أعمالنا كلها تساهلاً بتساهل؟ متى تشملنا هذه الحالة السعيدة؟

أقترح على جرائدنا العربية، في الثغر[1] خصوصاً وفي العالم العربي عموماً – إذا كان صوتي هذا الضعيف يصل إليهم – أن تنشر إعلاناً بأحرف ضخمة كبيرة عن التساهل الديني وأنه يعطى بلا ثمن. ومن أراد أن يقتنيه ويعمل به فليقرع باب ضميره فهو البائع وهو الشاري، هو الواهب وهو الموهوب.

التساهل أيها الشيوخ الأجلاء. التساهل أيها الشبان الناهضون. التساهل أيها الصحافيون والأطباء والتجار. التساهل أيها السوريون الأحباء. التساهل! لو كان لي ألف لسان وتكلمت من الآن إلى يوم الدين لما عييت من ترديد هذه اللفظة العذبة السهلة اللطيفة. لفظة كرهتها القرون المتوسطة وكلف بها القرن التاسع عشر. لفظة عززتها الجمهورية في هذا الجيل. لفظة انفتحت لها قلوب المتمدنين المخلصين لأبناء جنسهم وتأهلت بها الضمائر الحرة والعقول الصحيحة. لفظة طيب شذاها يملأ الفضاء، وذكاء عرفها ينعش الصدور. هي أحسن وألطف وأبدع وأجمل وأرفع وأسهل لفظة في معاجم اللغة.

التساهل هو أساس التمدن الحديث وحجر زاوية الجامعة المدنية.

التساهل شدد عزم الأحرار فبرزت من عقولهم أسمى الأفكار.

التساهل أوجد الترقي والتقدم في كل فروع العلم والدين والفلسفة.

التساهل أيد سلطة الضمير ومحق السلطة التي لم ينزل الله بها من سلطان.

التساهل أعطى كل امرىء حقه فتمتع به ومارسه بحرية واستقلال.

التساهل وضع حداً للاضطهادات الفظيعة وكسر السيف الذي استخدمته الدول لاستئصال شأفة من خالفها بالمذهب.

التساهل جعل كل رجل صحيح العقل والجسم أهلاً للوظائف في الدولة وأهلاً للانتخاب.

---

(١) يريد بيروت.

التساهل قال للكنيسة: أنت سلطانة وقال للإنسان: أنت أيضاً سلطان بذاتك. وكل له حدود، وأينما وجدت الحدود كانت الحقوق وأصبح الأمر خارجاً عنها ظلماً.

التساهل هو اللين والرفق والحلم والسلام.

التساهل يزيد الإنسان غبطة وسعادة ونجاحاً في الحياة الدنيا ولا يضيره في الآخرة.

التساهل هو الطريق الوحيد الذي من تحته تجري الأنهار وعن يمينه ويساره الأشجار. طريق يدر لبناً وعسلاً. طريق مستوٍ مستقيم لا يميل بنا عن روض السماء.

التساهل معنى أصيل لا ينكره الإنجيل ولا القرآن.

« من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر. من أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فدع له رداءك أيضاً. من سخرك ميلاً فسر معه اثنين » (متى ٦٥ و٤٠ و٤١) « إن الله لا يحابي بالوجوه فكل رجل من أي أمة كان يصنع الخير ويكره الشر فهو مقبول عند الله ». (بطرس الرسول). « افعلوا بالغير ما تريدون أن يفعله الغير بكم » وهذه الآية منزلة. هي الآية الذهبية الفلسفية. هي كل الدين وكل الأدب وكل الشريعة وكل العدل وكل الفضيلة.

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين منْ آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون » (سورة البقرة).

« بلى، منْ أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون » (سورة البقرة).

من أسلم وجهه لله وهو محسن (ما قال وهو مسلم أو مسيحي) فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. ما أجمل هذه الآية القرآنية وما أشرف تلك الآية الإنجيلية التي مر ذكرها. إن هاتين الآيتين ذهبيتان عظيمتان. إني أهبكم كل الكتب المقدسة بهاتين الآيتين.

« ادفع بالتي هي أحسنُ السيئةَ » (سورة المؤمنون) أليس هذا هو التساهل؟!

« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (سورة العنكبوت) أفي هذه شيء من التعصب؟

التساهل هو الطريق وهو الحق وهو الحياة وهو روح الله. هو أول درجة في سلم العمران وآخرها. هو الألف وهو الياء.

التساهل هو الباب. ومن يدخل فيه لا يهلك. فلندخل فلندخل!

– ٢ –

ابتسموا(١)

لأمين الريحاني

إن أولئك العظام أصحاب الوجه العبوس والجفن القاتم الذين يصرفون حياتهم كلها في درس مسألة علمية، أو حل قضية رياضية، أو تأليف الكتب التي لا تسمع فيها إلا التأفف والأنين، ولا تجد في صفحاتها غير ما ولده اليأس والغم – أولئك أيها القارىء يموتون أخيراً في المستشفى أو في المعقل، بل البيمارستان (الألفاظ الملطّفة لا تشفي الغليل) كمداً عاضين على الشفة الجافة التي لم تنرها الابتسامة حين كان يجري فيها دم الحياة. فإذا كانت العبوسة في هؤلاء طبيعة فهم والحق يستحقون الشفقة والرثاء. وإذا كانت مصطنعة فيكفيهم عقاباً أنهم حرموا أنفسهم لذة المزاح التي تخفف بعض الشيء من أثقال الحياة، وتحلي قليلاً مرارة الكأس التي نشربها كل يوم.

كم من كاتب يخاف على شهرته إذا تبسم بين السطور في تأليفه. وإذا اضطر إلى فكاهة أشار إليها إشارة خفية واعتذر عنها اعتذاراً باطلاً مضحكاً. فتجيء النكتة في العذر رغم أنفه وعلى غير قصد منه.

هذه الفئة من الناس ضربة على الناس فأنا أراها أبداً حاملة السلم بالعرض، كما يقال، وسائرة به عابسة غاضبة ناقمة، لا في منتصف الطريق الواسعة التي ينيرها الله، بل على الرصيف الضيق حيث يزدحم الناس ويتكالبون.

---

(١) كتبت ١٩١٦.

فلو عرف أصحاب الرزانة الدائمة، والوجه العبوس، والجفن القاتم، أن مسلكهم يزيد الشقاء والغم في العالم لكانوا رموا بالسلم إلى الأرض وضحكوا من أنفسهم بعد أن خدعوها، وخرجوا سراعاً من الرصيف المزدحم إلى قارعة الطريق الرحبة.

خير لي أن أضحك من نفسي على أن يضحك الناس مني. خير لي أن أكون جاهلاً بشوشاً أعرف المزاح الممزوج بالرزانة والضحك المتخلل بالجد على أن أعيش فيلسوفاً رزيناً ذا وجه عبوس وشفة جافة وجفن قمطرير.

أيها الرزين! إن أسرار الحياة لأكثر من مصائبها. والخاسر من يتقدم عابساً ليكشف عن أحدها الحجاب. الخاسر من لا ينير قليلاً ظلمة هذه الأسرار بابتسامة صغيرة وبشيء من الدعابة. لنضحك ولو مرة واحدة بعد كل نوبة من نوبات الرزانة. لنضحك فننير شيئاً من الظلمات فنرى إذ ذاك في حجب الحياة بعض الخروق التي يمكننا التطلع منها إلى ما وراء الزائل من الشقاء ومن السعادة.

إن في كأس الحياة كفاية من الصبر. فهل يجوز أن نضيف إليها مزيداً من علقم الرزانة؟ عندي أن الوحيد الذي يحق له أن يعبس ويندب حظه إنما هو أطلس الذي يصورونه حاملاً الكرة الأرضية على كتفيه.

فأطلقوا يا هؤلاء أنفسكم من قيود الغم. اعرفوا أن يداً خفية تحمل دونكم نصف عبء الحياة. فلا تجسموا المصيبة ولا تكثروا من العبوسة والرزانة. فالغم يضعف العقل والجسم والروح. أيها الإخوان قليل من المزاح مع الرزانة، قليل من الضحك مع الجد. وأقول لكم ما قاله أحد المسؤولين في مأوى المجانين حيث يلجأ من بقي حياً من فريسة الرزانة والعبوسة والغم. قال: إن المجنون الذي نخاف منه على نفسه وعلى رفاقه وعلى الحراس ليس ذاك الذي يضحك ويلعب ويضج، بل ذاك المسكين السكوت العبوس الراغب بالعزلة، فهو يدمدم أبداً ونسمع لأسنانه صريراً ونرى ليديه تشنجاً ولأطرافه انقباضاً. ولقد يأخذ منه الجد بعض الأوقات كل مأخذ فيقتل أحد رفاقه أو أحد الحراس. ولذلك يتخذ المسؤولون عن البيمارستانات الاحتياطات اللازمة على هؤلاء فيضعونهم في غرف جدرانها مؤثرة فيتركونهم فيها منفردين يحلون مشاكلهم الخطيرة عابسين صامتين. قليل من المزاح مع الرزانة. قليل من الضحك مع الجد!

- ٣ -

التجدُّد[1]

لأمين الريحاني

ليس في التجدد في الإنشاء أن ننبذ القديم كله. وما ذلك بالممكن إلا إذا كتبنا بالاسبيرنتو أو باللغة المسمارية.

وليس التجدد أن ننبذ بعض التعابير المألوفة، أو نهمل بعض الحروف المصطلح عليها، أو نزدري الألفاظ المختارة والديباجة الناصعة.

وليس التجدد أن نفرّ من جديد فيه سماجة وركاكة، فنثب، وثبة واحدة، إلى المعلقات والوحشي من الشعر والنثر.

وليس التجدد في العود إلى الترسل المتكلف والتنطع.

وليس التجدد في الرجوع إلى القاموس، فنحفر في آثاره القديمة، لنظفر بالألفاظ الغريبة، ألفاظ نخر السوس عظامها وأكل الصدأ قلبها، فنحلّي بها أسلوبنا ليقال إننا من المجددين.

ليس من التجدد في شيء أن نكتب «فحسب» بدل فقط، و«حفل» بدل احتفال، و«بسمة» بدل ابتسامة، و«افتأت» بدل اعتدى، و«متمدين» بدل متمدن.

ليس التجدد في التنطع وليس التجدد في الركاكة.

أهم ما في التجدد صحة النظر. إن الحياة مثل الموشور، كثيرة الزوايا والوجوه. فيجب أن ننظر إليها اليوم من المواقف التي نظر إليها الأقدمون، ومن المواقف التي أهملوها أو جهلوها. وإننا أبناء هذا الزمان لنرى الحياة وقد ازدادت أسباباً، ولم تزدد سنين. فالإحاطة بها إذن تستوجب أسلوباً قوامه الجلاء والإيجاز والصراحة. من التجدد، إذن، أن ننظر إلى الحياة من وجوهها كلها فنتفهم ما نستطيع، ونستمتع بما نستطيع.

---

(١) كتبت سنة ١٩٢٧.

ومن التجدد أن يكون للأديب عين الناقد، وفكر العالم، وقلب الشاعر، وروح الصالح الأبر.

ومن التجدد ألا نلجأ إلى الطابع المدرسي في البلاغة والبيان، لنريّح القرّاء من « خُفّي حنين » ومن « قاب قوسين »!

ومن التجدد أن نحيل كذلك على التقاعد تلك الصور الشعرية – الثغر الذي كُون من خلايا النحل، والشعر الذي هو قطعة من الليل، والقد الذي قُدّ من البان.

ومن التجدد في الشعر أن تكون القصيدة جسماً حياً، لها أول ولها آخر، فلا تُقرأ طرداً وعكساً على السواء. ومن التجدد في النثر أن ننهج منهج المحدث، فلا نتكلف الفصاحة التي تحول، غالباً، دون الفائدة التي نتوخّاها.

ومن التجدد إذا رغبنا في الاستعارة، أن نأخذها من لوح الوجود لا من الكتب.

ومن التجدد أن يكون بياننا – وإن خلا من السحر – قريباً من حياتنا الواقعية، له صلة نابضة بأحوالنا وعاداتنا، وممثلاً لروحنا الاجتماعية والوطنية.

ومن التجدد أن نقلع عن المقدمات السخيفة، والديباجات المملة، والتنميقات الفارغة، وبكلمة أخرى، أن نبعد عن اللولبيات البيانية كلها.

ومن التجدد ألا نتخم عبارتنا بالصور الخيالية والاستعارات، فنقول مثلاً: « هصرت يد المنون غصناً يانعاً من شجرة الفضل في بستان الأدب ». يا لضيعة الوقت والحبر والورق والحروف المطبعية! حسبنا أن نقول: « مات الشاب الأديب فلان ».

إذا كانت المحافظة على اللغة لا تقوم إلا بمثل هذه الترهات وبمثل ذلك التنطع، فأسفي على اللغة وعلى المحافظين.

إن المجددين الحقيقيين هم المتشيعون للحقيقة والذوق قبل كل شيء، هم المجددون في طريقة الفكر وطريقة الإنشاء معاً، فينبذون من القديم البالي والعقيم، ويتتبعون الجمال والفن.

- ٤ -

فصل من كتاب « أجل نحن الشعراء »

تأليف: أ. أ. معوض، طانيوس نعمة، سمير معوض

ندب وانتداب

قال الأستاذ الريحاني في كتيبه[1] تحت عنوان « ندب وانتداب » إن الأستاذ صلاح اللبابيدي حدثه عن الأستاذ عبد الله اليافي ما ملخصه:

إن أحد الألمان الذين أخرجهم حزب النازي - تلفظ « تتشي » (كما تريد لفظناها يا معلمنا) - من الخدمة دخل على الوزير متظلماً لإبعاده من الحكومة بداعي أن جده الخامس يهودي وبكى، فانتفض الوزير وقال: لقد برهنت يا هذا أن الدم اليهودي لا يزال يجري في عروقك لأن الألماني الحق لا يبكي في الشدائد؛ وطرده من مجلسه.

والريحاني بقوله هذا يريد أن يعطي الشرقيين أمثولة في الإباء، والمقدرة، والقوّة، ظناً منه أن الشرقيين هم أهل بكاء، ونواح وندب. فنحن، إذا كان ما يظنه الريحاني في الشرقيين صحيحاً، نسأله أن يتكرم علينا بالجواب الآتي:

ترى ماذا كان يحمل الأستاذ الريحاني في رحلاته إلى بلاد العرب! هل كانت يداه تنقلان سلاحاً يمثل القوة والجرأة والبطولة؟ وهل كان قلبه مفعماً بالشجاعة الأنكلوساكسونية أم بالشجاعة العربية؟ أم ماذا؟!.... وكيف استطاع حضرته أن يقابل المطامع الانكليزية بالمطامح العربية، دون أن يستعمل سياسة التزلف والخنوع والبكاء، مع إحداها!

فإذا كان الريحاني قد خدم العرب بسياسة أنوف وقلب جريء حر، فنحن له إلى

---

(١) يشير إلى « أنتم الشعراء » الذي حمل فيه الريحاني على الأدب الباكي، حسبا عرفت في مقالته السابقة « ابتسموا ».

ما يريد. وإذا كان خدم الإنكليز – على ظهر العرب – دون أن يمس العرب بأذى، فنحن له أيضاً إلى ما يريد، لعله يكسبنا درساً واختباراً في السياسة لم نوفق إليهما نحن بعد.

أما أن يكون الريحاني خدم العرب في بلاد الإنكليز أو في بلاد الفرنسيس خصوصاً قبل ظهور الانتداب الفرنسي ببضعة أسابيع كما خدم لورنس وطنه في بلاد العرب فهذا ما لا نقره عليه لأن لورنس قد نفح الانكليز بثمار لذيذة ناضجة أما الريحاني فبماذا نفح بلاده أم بماذا نفعها؟

والريحاني كرجل عربي أو بالأول كلبناني أبي ماذا يعمل للعرب وللبنان؟ هل يكتفي بإلقاء الخطب من على المنابر داعياً الناس إلى اضطهاد الرؤساء ظناً منه أن وراء هذا الاضطهاد حياة للوطن! حقاً إن لكل امرىء رسالة في هذه الحياة، والريحاني في رسالته يخدم مبدأً خاصاً، بعكس المغفور له جبران خليل جبران، فلقد خدم مبدأ عاماً أقرته عليه جميع شعوب الأرض من شرقيين وأجانب مسلمين ومسيحيين ودروز ويهود وبوذيين. لقد كان الجدير برجل كالريحاني يحمل في صدره رسالة علوية سامية أن يقف من بلاده وأبناء بلاده موقف الرصين المدقق والحكيم الحكيم، لا أن يثير فئةً من الناس على فئة أخرى ولا أن يبرز ما في نفسه من أنانية آخذاً من حقده على الشعر والشعراء ستاراً من الوطنية المزيفة ليذر الرماد على العيون ويقرب منه كل جاهل مفتون. ولكن إذا كان الريحاني يريد أن يضع نفسه موضع السياسي المدرب لا المجرب فنحن نشكره ونطلب إليه أن يكف عن مثل هذا التدريب المعيب ضناً بكرامته وبأدبه الجم.

أجل إن السيد الريحاني في تدريبه هذا يريد من الشعراء والأدباء أن لا يكونوا ندابين نواحين بكائين – آمنا وصدقنا!! ويريد منا جميعاً أن لا نذرف الدموع، فسمعاً وطاعةً.

ولكن على ما يلوح لنا أن الريحاني – كرمه الله – لو قدر له أن يكون ديكتاتوراً على الشعر والأدب، لعمد فوراً إلى حرق جميع الكتب والدواوين التي تضم في صفحاتها كل ندب، ودموع، وبكاء، ونواح – فمن أجل هذا الأمر الواقع – ظناً – وهو حقيقة لا ريب فيها، نسلم معه جدلاً في عدم البكاء ونسمع ما يمليه علينا من الدروس العالية في الوطنية، والحماسة، والقوة.

فيا أيها الشعراء البكاؤون الندابون والنواحون، يا أيها الذين يفسدون على الأمة آمالها وأحلامها واستقلالها: يا أيها الأغبياء الطائشون والأنانيون المتألهون، كفكفوا دموعكم – كفكفوا دموعكم، ولو إلى حين، فإن الأمة لم تزل منذ فجر الانتداب أسيرة الانشقاق والتجاريب فهلا أعرتمونا سكوتكم قليلاً؟...

اسكتوا، اسكتوا؛ فلقد جاء دور غيركم الآن، دعوا أرباب السياسة في حقل الوطنية يعملون ولا تتداخلوا في مجريات الأمور، بل كونوا خرساً بكماً فنحن لسنا بحاجة إلى دموعكم ولا إلى حماسياتكم، ولكن، انتظروا مطمئنين فقد يمكن أن يرجع دوركم، قد يمكن!

وأنتم أيها الفلاسفة بربكم انهضوا وأغيثونا. قفوا المنابر متكلمين مفصحين، وهبونا من مواعظكم وإرشاداتكم ما يجعلنا مغبوطين، مفتخرين.

فإن الناس لمتعطشون إلى فلسفتكم وإلى سمو أفكاركم وفخامة آياتكم.

وأما أنت يا فيلسوف الفريكة بالله عليك – تقدم إلينا مسرعاً فإن بحر الدموع أوشك أن يغرقنا في لجه العميقة ولم يبق لنا من سبيل إلى النجاة الآك فأنت سيد القوة، وأنت سفينة النجاة، إلينا يا فيلسوفنا إلينا! فلقد أثار الألم فينا الدم، والغضب، والنقمة، والتمرد، وهذا الألم يستفزنا للعمل، للجهاد. وربما للعصيان المدني، فشمر عن ساعدك وانزع عنك قميصك، واحمل مغزلك، وإذا فوجئت بحجر عثرة فالطمه أو فتمرد عليه باتخاذك الصوم ديدناً. تعال إلينا يا غاندي لبنان، بل يا غاندي العرب فقد أطعناك وعملنا بحسب إرادتك ومشيئتك. نعم نعم! لقد كفكفنا دموعنا واستعضنا عنها بالقوة، والبطش، والعناد، نحن نريد ثورة بل نريد حرباً فهيء لنا الأساطيل والطيارات، والدبابات والمتراليوزات، نهجم بها وبجيشنا الجرار الهجوم الفاصل على أوروبا جمعاء، فنسترد مجدنا القديم ونعيش في بلادنا أحراراً لا عبيداً.

ولكن... صبراً يا فيلسوفنا صبراً فإن الأرض تدور دورتها، والدهر لا يزال يمثل دوره فينا، اصبر ولا تتمرد على الأيام، والليالي، وعلى القمر والشمس، اصبر فليست الدموع أصل شقائنا وليس البكاء مصدر بلائنا.

اصبر فإن الفرنسيس قبل أن ثاروا لم يكونوا نواحين، بكائين، ندابين، لا. بل كانوا .... مظلومين!...

إن الدموع يا سيد لا تقف في وجه الثورة. ولا تعرقل سير العصيان المدني.

والندب – يا صاحب القلب الكبير – لا يقود إلى الذل، والخنوع، واليأس.

الندب، لو علمت، يولد الحزن، والحزن يولد الدموع، والدموع ترفع صاحبها إلى درجة التمرد والصلابة وتنهض به من وحدة الضعف إلى قمة القوة.

انظر إلى العين الدامعة، انظر إليها بعد جفاف الدمع منها ترَ جفوناً مقرحة ثم لا تلبث أن ترى هذه الجفون قد جفت وتصلبت؛ وهكذا القلب الذي يحزن، وهكذا العواطف التي تتألم، وهكذا الشعور الذي يثور!

عفواً أيها الشعراء يا شعراءنا الحساسين أيتها البلابل المغردة عفواً فقد تجاسرنا على قلوبكم الرقيقة اللينة. على خيالكم السامي ،على مواهبكم الطبيعية الساحرة، التي هي من صنع الطبيعة وليست من صنع المتفلسفين. أجل لقد طلبنا إليكم يا شعراء الخلود أن تسكتوا وتنتظروا رجوع دوركم والآن جئنا نبشركم بفرح وغبطة وسرور قائلين لكم إن دوركم لا يقف البتة ولا يمكن أن يقف إلا يوم تنقلب الأرض رأساً على عقب، فأنشدونا من شعركم أنشدونا في الندب، والنواح، والدموع، والعواطف والحزن، والألم، أنشدونا في الحماسة والوطنية والقوة، كما هو شأنكم!!

ولا تكفكفوا دموعكم لا تكفكفوها فإن الدمعة الطاهرة التي تذرفونها تعطينا القوة التي نحييها ونقدسها.

إن الدمعة التي نشاهدها على محاجركم تستفز الدمعة الكامنة في صدورنا فتثور لمناداتها وتتلاقى الدمعتان فيشهد القمران ما يفعله الخافقان.

هكذا تتحد القلوب، وهكذا البحر مد وجزر، وهكذا الحياة دمعة وابتسامة...

قال جبران خليل جبران في وصف الشاعر:

« الشاعر حلقة توصل بن هذا العالم والآتي.

منهل عذب تستقي منه النفوس العاطشة. شجرة مغروسة على ضفة نهر الجمال ذات ثمار يانعه تطلبها القلوب الجائعة. بلبل يتنقل على أغصان الكلام وينشد أنغاماً تملأ خلايا الجوارح لطفاً ورقة. غيمة بيضاء تظهر فوق خط الشفق ثم تتعاظم وتتصاعد وتملأ وجه السماء وتنسكب لتروي أزهار حقل الحياة. ملك بعثته الآلهة ليعلم الناس الإلهيات. نور ساطع لا تغلبه ظلمة ولا يخفيه مكيال ملأته زيتاً عشتروت إلهة الحب وأشعله أبولون إله

الموسيقى إلخ » أما الريحاني فقد أراد أن يكون الشاعر مادياً وأراده أن يكون سياسياً ثورياً، وأراده أن يكون ضارب سيف وسفاك دماء.

وعلى الجملة فقد أراده أن ينشد الشعر لا عن طريق العاطفة ولا عن طريق الندب، ولا عن طريق البكاء، بل عن طريق الحماسة فقط ولا ريب في أن عندنا جيشاً من الشعراء فحتى متى نحن ساكتون عن هذا الجيش الذي يملأ الأرض بكاءً وعويلاً وفي وسعه أن يملأها زفتاً وكبريتاً!؟

حتى م نغض الطرف عن هذا الجيش وفي يده زمام أمورنا وفي صدره أحلامنا الذهبية وحياتنا الاستقلالية.

ولكن ما يريده الريحاني قد أعاد على مخيلتنا حكاية الذئب والنعجة.... كيف لا وقد طالعنا كتيب « أنتم الشعراء » صفحة صفحة فشعرنا بما ينطبق على هذه الحكاية كل الانطباق وقرأنا في روح الريحاني من خلال أسطره اللطيفة المنمقة قوله للشعراء: أنتم الذين عكرتم صفاء الماء في الأمة جمعاء وإذا لم تكونوا أنتم فآباؤكم أو فأجدادكم إلخ. يقول هذا بروحه ونفسه كي يبتلع الشعر والشعراء وينشد بملء شدقيه بعد أن يأكل هنيئاً ويشرب مريئاً – على الندب السلام وعلى الشعر والشعراء ألف ألف سلام. ثم إن الريحاني، أعزه الله، ينتقل بك من الندب إلى الانتداب فتحسبه وأنت تقرأ كلماته المتقطعة المسجعة، الشبه الموزونة، أنه رجل الشرق الأوحد وأنه إذا دعى داعي الوطن كان في طليعة الوثابين وفي مقدمة الأبطال المجاهدين هذا إذا لم يجدّ عليه – في الليلة الظلماء – شغل شاغل في اليمن والحجاز، أو في نيويورك وبروكلين.

وكأن حجته في الأدب الباكي لم تختلف قط عن حجته في ثبوت قدم الانتداب في البلاد فتسمعه يقول لك: « لولا يقين القوم أي المنتدبون، أنهم ثابتو القدم في البلاد، أو أن الانتداب في الأقل ثابت وطيد، ولا يتغير – إذا ما تغير – إلا اسماً لما كانوا يبنون هذه الصروح في المدن السورية الكبرى لمعاهدهم المالية والاقتصادية ولما كانت المدرسة العلمانية الإفرنسية تشيد هذه الأبنية الكبيرة الجميلة في حلب وفي الشام. فهلا انتبهنا، وهلا فقهنا ».

هذه هي حجة الريحاني في ثبوت قدم الانتداب!!

وتلك هي حجته في الأدب الباكي!!

أفتريد بعد حججاً أدمغ وأثبت، وأقوى من هذه الحجج؟!..

أفتريد أن تصدق يا قارئنا العزيز هذه الأوهام الصبيانية التي تخجل أُمٌّ أن تقول مثلها لطفلها الصغير أمام أحد من الناس أو بينها وبينه..

من يعلم؟ ربما غداً تقوم قيامة المنتدبين (بكسر الدال) على المنتدبين أنفسهم فيعلنون الجلاء عن البلاد الواقعة تحت انتدابهم لأجل أمر ما وربما أعلنت الحرب العامة غداً أو بعد غد وهذا ليس بمستبعد قط، فهل يريد أن يعتقد فيلسوفنا ويؤكد أن المنتدبين سوف يظفرون وسوف ينتصرون والبنايات هذه ماذا تفعل بها دول الانتداب فيما إذا خسرت الحرب؟. إنها والحالة هذه لتتكبد مصاريف فوق مصاريف هي بغنى عنها. ثم إذا عطف المنتدبون على المنتدبين فمنحوهم الحرية والاستقلال والمعاهدة فهل تقضي هذه المعاهدة بقاء مثل هذه البنايات على حالها وهل تحول تقلبات الأحوال والظروف دون سيطرة أصحاب هذه البنايات على بناياتهم؟ لا لعمري أنها لتبقى ملكاً لهم كما هو شأنهم في سائر أقطار العالم حتى في قلب أعظم الدول حرية واستقلالاً ومقدرة. فيا للسخافة! ويا لضعف الحجة والبرهان!.

والآن لننتقل بك أيها القارىء الكريم مع الريحاني من حديث الانتداب إلى الحديث في الشعر والشعراء وعن الأدب والأدباء فنقرأ له هذه الكلمات المنزلات:
«أما الشعراء والأدباء الذين يعيشون لأنانيتهم يدللونها، ويكتبون وينظمون لتمجيدها ضمناً وصراحة ويتخيلون أنفسهم من الأولمب، أبناء الآلهة أو المندوبين عنهم فينا، ويظنون أن الأمة لا تنهض إذا لم تحلم أحلامهم، وتردد قوافيهم لحزنهم وتبكي لبكائهم، وتضفر بعد ذلك أكاليل المآتم لها ولهم، فلهؤلاء الشعراء والأدباء تقول: إننا في هذا الزمن العصيب لفي غنى عن شعركم وأدبكم».

إن هذه اللهجة التي يخاطب بها الريحاني الشعراء والأدباء لهي لهجة قاسية حقاً ولا أظن شعراءنا وأدباءنا يطيقونها ويحتملونها وفيهم كل وطني حساس رقيق العواطف والشعور. ولكن هل ينتظر من الريحاني وهو الداعي إلى القساوة والصلابة أن يكون رقيقاً ليناً مع إخوانه الشعراء والأدباء. أبمثل هذه اللهجة يريد الريحاني أن يكتسب قلوب الشعراء والأدباء ويستميل إليه رضاء الأمة؟

وقوله: «لو كان الأمر لنا لسخرناكم والله للعمل المفيد في أمة تنشد الأعمال المفيدة» يا لها من عجرفة فارغة ويا لها من كبرياء سافلة.

ما هذا؟!

ما هذا؟! أيها الشعراء.

هل أنتم حقيقة من الذين يستحقون التسخير؟

وهل الريحاني إحدى صنائع جمال السفاح!

أهكذا يكون منطق الفلاسفة؟

أم أن هذا المتفلسف يخيل إليه أنه هو وحده ظل الله على الأرض.

قد يكون هذا الكلام مأخوذاً عن أحد الماديين النفعيين، أو بالأحرى قد يكون وليد نفس الريحاني التاجر ولم لا فالريحاني مادي أكثر منه روحاني أدبي. أفليس هو بعينه بائع أدب الشرق للغرب تنازعاً للبقاء وإبقاء للتنازع.

من هو الأناني يا سيد؟ الشاعر أم الأديب؟ أم أنت؟

إن الشعراء والأدباء على اختلاف نزعاتهم لمفتقرون كثيراً إلى المال أما أنت فقد أنعم الله عليك بهذا المال تبتزه على هواك وتنفقه على هواك.

وإننا لنحمد الله، جلّ جلاله، الذي لم يهبك هذا السلطان يا سيد الأدب الضاحك لتجعل لك منه عهداً ذهبياً في تسخيرك الشعر والأدب تتمة لمآربك الشخصية وأنانيتك المتردية برداء النعجة وهي في الحقيقة ذئب خاطف...

ولكن مع الأسف الشديد نقول كلمتنا الأخيرة لسيد الأدب الضاحك إن الندب والبكاء والنواح والدموع ليسوا كما أسلفنا القول والتشريح والتحليل - السبب في تقهقرنا نحن الشرقيين بل السبب الأكبر في هذا التقهقر يعود إلى مسببات يضيق بنا المجال عن تعدادها غير أننا نكتفي الآن بإيراد بعضها على سبيل المقابلة بين ما يدعيه الريحاني وبين ما هو ثابت بالحس والواقع. يقول الريحاني إن الدمع يورث الذل والخنوع ونحن نقول إن الدمع يورث التمرد والعصيان.

ويقول الريحاني إن الندب والنواح والبكاء هم لا سواهم العلة الكبرى في انحطاط الشرقيين وتضعضع قواهم وفشلهم في أعز أمانيهم ونحن نقول إن الندب والنواح

والبكاء هم لا سواهم سلاحنا الأوحد في الزمن الحاضر وفي المستقبل إذا قدر الله لهذا الشرق أن يطمئن ويستقل فلا يكون الباعث الأول على استقلاله إلا هذه الدمعة التي نذرفها. إن أخ القتيل لا ينتقم من قاتل أخيه إلا بعد أن يفرج صدره بالندب والنواح والبكاء.

وهناك أسباب رئيسية أيضاً كانت المشتركة في هدم كيان الشرق وزعزعة أركان مجده.

هي المدارس الأجنبية.

هي حب التقليد، التقليد الأعمى.

هي رغبتنا في اقتباس الثقافة الأجنبية وإهمالنا ثقافتنا العربية.

هي افتقارنا في الزمن الحاضر إلى العدد الأكبر من الذين يرون في الشعر سبيلاً إلى الحياة العلمية، إلى الآمال والأماني المنشودة، إلى الاستقلال التام أو بالأصح إلى الذين يقرأون الشعر العربي ويطالعون المؤلفات العربية التي أصبحت لغتها بفضل الأجانب، لغة قانونية تكاد لولا البقية الباقية من أبطالها المجاهدين أدباء وشعراء تلفظ نفسها الأخير. وإذا كنا نرى بعض الحياة في لغتنا في هذا الزمن الغاشم فهذا البعض من الحياة معلق على فئة من الوطنيين الأقحاح بينهم الشبيبة الناهضة تلك التي يستميلها الشعر الحساس، شعر الغزل والعاطفة، ويحبب إليها اللغة العربية على الإطلاق.

وعندنا أنه لو تم ما أراده الريحاني في تسخير الشعراء فيما لو كان الأمر له، «للأعمال المفيدة في أمة تنشد الأعمال المفيدة» لتبلبلت الألسنة، ولماتت العاطفة الكبرى التي هي أم العواطف؛ كيف لا والريحاني – الدكتاتور – يطلب من النعجة أن تتحول بكليتها إلى نمر متمرد فلا يبقى في البلاد نعاج وديعة نكاية بالذئاب الخاطفة؟!

«لا خيل عندك تهديها ولا مال　　فليسعد النطق إن لم يسعد الحال»

فقبحاً ليوم ليس فيه شعراء إلا شعراء القوة، والخشونة، والصلابة!

وسقياً ليوم يرعوي به المتفلسفون!

وهدانا الله جميعاً المثل الأعلى والمسلك القويم!

الفصل السابع

بين جبران ومعاصريه

كانت عقلانية ديكارت الصارمة – وهو الذي قاوم الأوهام والأهواء. وتعلّق بالرياضيات والطبيعيات، وتشدّد في تحديد طرائق التفكير – قد أفضت إلى قيود نفسيةٍ واجتماعية وفكرية ضاقت بها الأجيال التي تلت جيله (مات عام ١٦٥٠)، وأخذت تتحلل منها شيئاً فشيئاً، حتى انتهت إلى التمرد عليها، واتباع ما يناقضها مناقضة تكاد تكون تامة، شاملة، وإذا بالنصف الثاني من القرن الثامن عشر، يشهد انقلاباً جذرياً في التفكير، والعادات، والمسالك الخاصة والعامّة.

وقد ظهرت هذه النزعة المضادة للعقلانية، المتسلّحة بالخيال والشعور في ألمانيا وإنكلترا، ومنهما انتشرت في أرجاء أوروبا وأمريكا.

أما في دنيا العرب، فكان جبران خليل جبران، هو الممثل الأول والعبارة الصارخة للرومانسية الأنكلو – سكسونية.

أساتذة جبران

هناك شاعر رسام إسمه وليم بليك (١٧٥٧ – ١٨٢٧) أحدث في حياة جبران وتفكيره أعمق الأثر، بحيث اتخذ منه أديب المهجر الأمريكي، قدوةً، ومثالاً. وكان بليك هذا يمقت الملوك والقوانين، ويعتمد الخيال في كل ما يقول وينتج، وحتى في تصرفاته اليومية على نحوٍ كان يحسب معه أن أشباح تخيلاته حقائق مادية. وقد وصفه ماريو براز في «معجم المؤلفين» أنه وهو

الذي «أنكر العالم المحسوس - لم يعد يرى الأشياء كما تظهر للعيان، بل يراها في ذاتها، ولا يميز منها سوى النماذج، بمعنى أنه لا يرى الحملان بل «الحمل» ولا الأُسُود، بل «الأسد»..». وله كتاب عنوانه «زواج السماء والجحيم» نقله أندره جيد إلى الفرنسية.

وثمة مفكر ألماني: فريدريخ نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) أصعق جبران حين اطّلع هذا على آرائه واتجاهاته الأخلاقية، فأخذ يدور في فلكه الفكري، ويدعو غيره إلى اتباعه. وكلّ ما لدى نيتشه من جديد أنه نادى بإرادة القوة، ومجّد الطاقة الحيوية، وألغى أكثر ما تواضع عليه الحكماء الأقدمون والمفكرون المحدثون من قواعد، وأعراف خلقية واجتماعية، سيراً منه نحو تحقيق السوبرمان (الإنسان الأعلى)، فمهّد بذلك لظهور هتلر الذي كان يستشهد به، وبرّر العنصرية، ونفى معاني الرحمة والرقة واللطف والعطف، وما أشبه من الحياة الإنسانية.

وأخيراً، هنالك أوغست رودان المثّال الفرنسي الشهير (١٨٤٠ - ١٩١٧) الذي تتلمذ له فعلاً جبران، حين جاء إلى باريس عام ١٩٠٨، قاصداً إتقان فن التصوير في كليتها الكبرى للفنون الجميلة؛ وقد أبدى رودان إعجابه - على ما يروى - بجبران، إذ قال: «على العالم أن يتوقع كثيراً من نابغة لبنان، فهو وليم بليك القرن العشرين!». وكان رودان من أقطاب المدرسة التعبيرية في الفن، وأحد أعلام النحت في التاريخ.

هؤلاء الثلاثة: وليم بليك، وفريدريخ نيتشه، وأوغست رودان هم أساتذة جبران الغربيون.

أساتذته الشرقيون

بيد أن جبران ظلّ في أصوله واتجاهاته العامّة، شرقيًّا، عربيًّا، إنسانيًّا، رغم جنوحه للتطرف، إذ كان يقول: «أنا متطرف، لأن من يعتدل في إظهار

الحق يبيّن نصفه ويبقي نصفه الآخر محجوباً وراء خوفه من ظنون الناس وتقوّلاتهم! ».

وفي مقام آخر: «أنا أجلّ القرآن، ولكنني أزدري من يتخذ القرآن وسيلةً لإحباط مساعي المسلمين، كما أنني أمتهن الذين يتخذون الإنجيل وسيلة للتحكم برقاب المسيحيين».

هذه المواقف، وأمثالها، تحدّرت إليه من ثلاثة أساتذة أيضاً، هم: ابن سينا، وأبو العلاء المعرّي، وأبو حامد الغزالي.

إنه ليوضح بكل بساطة وصدق: «ليس بين ما نظمه الأقدمون قصيدة أدنى إلى معتقدي وأقرب إلى ميولي النفسية من قصيدة ابن سينا في النفس. لقد وضع الشيخ الرئيس في هذه القصيدة النبيلة أبعد ما يراود فكرة الإنسان، وأعمق ما يلازم خياله من الأماني التي تولدها المعرفة، والسؤالات التي يثمرها الرجاء، والنظريات التي لا تصدر إلا عن التفكر المستمر، والتأملات الطويلة».

ثم يكشف أن بليك، وشللي، وغوته، وبراونتغ ورد في أشعارهم، ما نعثر على مثله في عينية ابن سينا، وله فضل التقدم على هؤلاء جميعهم بقرون.

وحين يعرض للمعري يقرر أنه «كان شاعراً متمرداً ولم يكن فيلسوفاً...» ذاهباً في أقصى ضميره إلى أن هذا التقرير ينطبق عليه نفسه، أي على جبران.

وفي حديثه عن الغزالي يبيّن أن ثمة رابطة بين الغزالي والقديس أوغسطينوس، ولكنه يجد الغزالي أقرب إلى جواهر الأمور وأسرارها...

مزيج غامض غريب

كلّ ما في شخصية جبران، ونثره، وشعره، ورسومه الفنية، ونزعاته

الصوفية والحكمية (نسبة إلى الحكمة) يؤكد أنه مزيج غامض وعجيب من هؤلاء الستة: بليك، نيتشه، رودان، ابن سينا، أبو العلاء المعري، الغزالي.

كان مغرقاً في الخيال، مغالياً في التمرد، شديداً في مناوأة التقليد والمقلّدين، حريصاً على الظهور بمظهر الحكيم الزاهد الذي يأخذ باللباب وينبذ القشور، فلا يهتم بالبيان المتأنق، أو بقواعد اللغة التي وضعها سيبويه وغيره من النحاة، فالشاعر في نظره «ذلك المتعبد الذي يدخل هيكل نفسه، فيجثو باكياً، فرحاً، نادباً، مهلّلاً، مصغياً، مناجياً، ثم يخرج وبين شفتيه ولسانه أسماء وأفعال وحروف واشتقاقات جديدة لأشكال عبادته التي تتجدد في كل يوم...».

ومن الجلي أن هذا المزيج العجيب مما يصعب فهمه على الناس، ولا سيما حين يدعو إلى التجديد، ويتراءى بهذا الزي الذي لا يألفه أحد.

لقد أراد أستاذه وليم بليك أن يزوّج السماء والجحيم، وخيل له أن زواجها قد حصل فعلاً؛ وجبران أراد أن يمزج نيتشه المُلحِد بالغزالي الذي أعلن «تهافت الفلاسفة» لأنهم لم يعرفوا «النور الذي ينقذف في قلب المؤمن»!

تلك هي مشكلة جبران!

انتقادات ومآخذ

كان عباس محمود العقاد قد عرض في فصلٍ نقدي لشعر جبران، حتى إذا وصل إلى قوله:

هل تحمّمت بِعطرٍ وتنشّفت بنور

أشار إلى أن «تحمّم» خطأ لغوي، والصواب «استحمّ».

وسرت على الأثر «شائعة» لم يكن في الإمكان تدارك سريانها، وخلاصتها أن جبران لا يأبه باللغة ولا يحترم قواعدها!

ثم زاد في انتشار هذه الإشاعة، مقالة كتبها أمين نخلة - أديب العرب - أجاب فيها عن سؤال طرحه عليه «قارىء كويتي» حول رأيه في جبران، حيث قال: «إن رأيي في جبران لا يرضي خاطرك ولا خاطر المتأدبين الناشئين» وتابع: «... وبحسبك مني الآن أن أذكر لك أن الرجل في الجملة كاتب لطيف التفكير، لطيف الخيال، لطيف الحاشية، إلا أنه لا يمت إلى بيان العرب وقواعد لسانهم بسببٍ متين!».

وحين يصل أمين نخلة إلى شعر جبران يقول: «أما شعره، فبالله عليك، دعنا من الكلام فيه. وقد كان جبران أعقل من أن يظن أن وراء ظهره شاعراً - يملأ الدلو إلى عقد الكرب - . هذا ومن كان من أمثال جبران يهون عليه إجالة قلمه في النثر لا في الشعر، وقديماً قيل: الشعر فضاح كشاف!».

ويعزو نخلة إعجاب الأمريكيين بجبران، إلى أنه أمر «يتعلق بذوق الأمريكيين أكثر مما يتعلق بالأدب!» ويضيف هذه العبارة المليئة بالمعاني: «وليس هنا محل الكلام في الذوق الأمريكي»!

تلك هي أهم المآخذ على جبران: إغراق في الخيال، وغلو في التمرد، واستهتار باللغة، وابتعاد واضح عن الذوق الشرقي والعربي في علاقاته الغرامية، ورسومه الفنية، ورموزه العارية، وما يطفو على عبارته من إفراط في الكآبة والتشاؤم.

ردود جبران ومريديه

كان جبران يرد على هذه الانتقادات التي تترامى إليه، متبعاً طريقة التلميح لا التصريح، واضعاً حجاباً كثيفاً بينه وبين منتقديه.

لقد ردّ على تهمة استهتاره باللغة وقواعدها مثلاً، في مقالةٍ شهيرة كان عنوانها «لكم لغتكم ولي لغتي»:

« لكم من اللغة العربية ما شئتم، ولي منها ما يوافق أفكاري وعواطفي.

« لكم منها جثثٌ محنطة باردة جامدة، تحسبونها الكل بالكل، ولي منها أجساد لا قيمة لها بذاتها، بل كل قيمتها بالروح التي تحل فيها....

« لكم منها الشعراء الفطاحل الخناذيذ، ومن صدّرهم وشطّرهم وخمّسهم وذيّلهم وشرحهم، ولي منها ما يتمشى متهيباً خجلاً في قلوب الشعراء الذين لم ينظموا بيتاً ولم ينثروا سطراً.

« لكم من لغتكم « البديع » و « البيان » و « المنطق »، ولي من لغتي نظرة في عين المغلوب، ودمعة في جفن المشتاق، وابتسامة على ثغر المؤمن، وإشارة في يد السموح الحكيم.

« لكم منها ما قاله سيبويه والأسود وابن عقيل، ومن جاء قبلهم وبعدهم من المضجرين المملين. ولي منها ما تقوله الأم لطفلها، والمحب لرفيقته، والمتعبّد لسكينة ليله... ».

وردّ على الذين اتهموه في ذوقه الأجنبي، وتقليده أهل الغرب الأوروبي – الأمريكي في أنْ وَضَعَ رسوماً خيالية فنية للمعري، وابن سينا، وابن الفارض، والمتنبيّ، والغزالي، وابن خلدون، ومجنون ليلى، وهارون الرشيد، وابن المقفّع.... وغيرهم.

وكثيراً ما ردّ على الذين وصموه بالإلحاد، والزندقة، والخلاعة، بمقالاتٍ وقصصٍ وأحاديث صحفية تثبت العكس، ويفوح منها عطر الإيمان، والتعلّق بالحق، والحدب على الضعيف، ورعاية البائسين، ورحمة التاعسين.

أما مريدوه فكانوا يسلكون سبل الصراحة في مناوأة أخصامه، ويستمدون من آثاره الأدبية والفنية أقوى أسلحتهم، وأكثرها مضاءً في الدحض والإفحام، على نحو ما عرفت من شأنه مع اللغة.

خلاصة الرومانسية

كانت الرومانسية في عالم الغرب «نوعاً من التأكيد على ذلك الجانب الأقلّ حظًّا من العقل في الطبيعة البشرية، وعلى كل ما يميز الإنسان من آلة التفكير الحاسبة الباردة، وكانت بالتالي ثورةً ضد النظر إلى العالم كنظام آليّ فحسب...»، كما عبّر ج. هـ. راندال. أما في الشرق، فلم يحدث قط أن اعتبر الإنسان آلةً، أو نظر إلى العالم كنظام آلي، خالصٍ في آليته، وإنما كانت تمر المجتمعات الشرقية بحالاتٍ من «الجمود» الفكري، و«التحجر العاطفي» حول معتقداتٍ، ومبادىء، وقواعد سليمة في جذورها على العموم، ولكن من شأن ذلك الجمود، وهذا التحجر، أن يُفرِغا تلك العقائد والتقاليد من محتواها الإنساني الصحيح، وهذا الإفراغ هو الذي يكمن وراء كثيرٍ من المظالم والحماقات والتفاهات الاجتماعية.

وإنا لنجد العصر الذي سبق جبران، والأحوال العامة التي نشأ فيها جيل جبران، تعج بتلك المظالم والآفات والحماقات، على نحو ما كانت الحال تقريباً، في عهد الخيام، والمعري، وجان- جاك روسو: كل في محيطه.

لقد أجمع الباحثون مثلاً على أن قصة أسعد الشدياق الذي مات في دير قنوبين، لخروجه على العقيدة السائدة في بيئته، هي التي أوحت لجبران ببعض قصصه، وعلى رأسها «المجنون»، و«خليل الكافر»، وأن «الأجنحة المتكسرة» و«مرتا البانية» و«وردة الهاني» مستوحاة جميعها من أحداثٍ واقعية، كما هي الحال في قصة «العاقر» لميخائيل نعيمة.

وهكذا، نجد أن جبران يمثل خلاصة الرومانسية في الشرق والغرب، لأن ثقافته كانت مزيج ثقافتين، وملتقى نهرين عظيمين أحدهما يرفده بالخيال والآخر بالحكمة.

نصوص

ملحقة بالفصل السابع

- ١ -

جبران

نحن وأنتم

نحنُ أبناء الكآبة وأنتم أبناء المسرَّات.

نحن أبناء الكآبة، والكآبة ظلٌّ إلهٍ لا يسكن في جوار القلوب الشريرة. نحن ذوو النفوس الحزينة، والحزن كبيرٌ لا تسعه النفوس الصغيرة. نحن نبكي وننتحب أيها الضاحكون، ومن يغتسل بدموعه مرة يظلّ نقياً إلى نهاية الدهور.

أنتم لا تعرفوننا، أما نحن فنعرفكم. أنتم سائرون بسرعة مع تيار الحياة فلا تلتفتون نحونا، أما نحن فجالسون على الشاطىء نراكم ونسمعكم. أنتم لا تعون صراخنا لأن ضجيج الأيام يملأ آذانكم، أما نحن فنسمع أغانيكم لأن همس الليالي قد فتح مسامعنا. نحن نراكم لأنكم واقفون في النور المظلم، أما أنتم فلا تروننا لأننا جالسون في الظلمة المنيرة.

نحن أبناء الكآبة. نحن الأنبياء والشعراء والموسيقيون. نحن نحوك من خيوط قلوبنا ملابس الآلهة ونملأ بحبَّات صدورنا حفنات الملائكة. وأنتم - أنتم أبناء غفلات المسرَّات ويقظات الملاهي - أنتم تضعون قلوبكم بين أيدي الخلوّ لأن أصابع الخلو ليِّنة الملامس وترتاحون بقرب الجهالة لأن بيت الجهالة خالٍ من مرآة ترون فيها وجوهكم.

نحن نتنهد ومع تنهداتنا يتصاعد همس الأزهار وحفيف الغصون وخرير السواقي، أما أنتم فتضحكون وقهقهة ضحككم تمتزج بسحيق الجماجم وحرتقة القيود وعويل الهاوية.

نحن نبكي ودموعنا تنسكب في قلب الحياة مثلما يتساقط الندى من أجفان الليل في كبد الصباح. أما أنتم فتبتسمون ومن جوانب أفواهكم المبتسمة تنهرق السخرية كما يسيل سمّ الأفعى على جرح الملسوع.

نحن نبكي لأننا نرى تعاسة الأرملة وشقاء اليتيم، وأنتم تضحكون لأنكم لا ترون غير لمعان الذهب. نحن نبكي لأننا نسمع أنّة الفقير وصراخ المظلوم، وأنتم تضحكون لأنكم لا تسمعون إلا رنّة الأقدام. نحن نبكي لأن أرواحنا منفصلة بالأجساد عن الله، وأنتم تضحكون لأن أجسادكم تلتصق مرتاحةً بالتراب.

* * *

نحن أبناء الكآبة وأنتم أبناء المسراتِ فهلموا نضع مآتي كآبتنا وأعمال مسراتكم أمام وجه الشمس.

أنتم بنيتم الأهرام من جماجم العبيد. والأهرام جالسة الآن على الرمال تحدّث الأجيال عن خلودنا وفنائكم. ونحن هدمنا الباستيل بسواعد الأحرار والباستيل لفظة تردّدها الأمم فتباركنا وتلعنكم. أنتم رفعتم حدائق بابل فوق هياكل الضعفاء وأقمتم قصور نينوى فوق مدافن البؤساء وها قد أصبحت بابل ونينوى نظير آثار أخفاف الإبل على رمال الصحراء. أما نحن فقد نحتنا تمثال عشتروت من الرخام يرتعش جامداً ويتكلم صامتاً وضربنا النهاوند على الأوتار فاستحضرت الأوتار أرواح المحبين الحائمة في الفضاء ورسمنا مريم بالخطوط والألوان فبدت الخطوط كأفكار الآلهة، والألوان كعواطف الملائكة.

أنتم تتبعون الملاهي وأظافر الملاهي مزّقت ألفَ ألفٍ من الشهداء في مسارح رومية وانطاكية. ونحن نلاحق السكينة وأصابع السكينة نسجت الإلياذة وسفر أيوب والتائية الكبرى. أنتم تضاجعون الشهوات وعواصف الشهوات جرفت ألف موكب من أرواح النساء إلى هاوية العار والفجور. ونحن نعانق الوحدة وفي ظلال الوحدة تجسمت المعلقات ورواية هملت وقصيدة دانتي. أنتم تسامرون المطامع وأسياف المطامع أجرت

ألفَ نهرٍ من الدماء. ونحن نرافق الخيال وأيدي الخيال أنزلت المعرفة من دائرة النور الأعلى.

* * *

نحن أولاد الكآبة وأنتم أولاد المسرات وبين كآبتنا وسروركم عقبات وعرة المسالك ضيقة المعابر لا تجتازها خيولكم المطهمة ولا تسير عليها مركباتكم الجميلة.

نحن نشفق على صغارتكم وأنتم تكرهون عظمتنا وبين شفقتنا وكرهكم يقف الزمان محتاراً بنا وبكم.

نحن ندنو منكم كالأصدقاء وأنتم تهاجموننا كالأعداء. وبين الصداقة والعداوة هوة عميقة مملوءة بالدموع والدماء.

نحن نبني لكم القصور وأنتم تحفرون لنا القبور، وبين جمال القصور وظلمة القبر تسير الإنسانية بأقدام من حديد.

نحن نفرش سبلكم بالورود وأنتم تغمرون مضاجعنا بالأشواك، وبين أوراق الورود وأشواكها تنام الحقيقة نوماً عميقاً أبدياً.

منذ البدء وأنتم تصارعون قوانا اللينة بضعفكم الخشن. تغلبونا ساعة فتضجُّون فرحين كالضفادع، ونغلبكم دهراً فنظلُّ صامتين كالجبابرة...

قد سمَّمْتم سقراط، ورجمتم بولس، وقتلتم غليلو، وفتكتم بعليّ بن أبي طالب، وخنقتم مدحت باشا، وهؤلاء يحيون الآن كالأبطال الظافرين أمام وجه الأبدية.

أما أنتم فتعيشون في ذاكرة الإنسانية كجثث فوق الترابِ لا تجد من يدفنها في ظلمة النسيان والعدم.

نحن أبناء الكآبة، والكآبة غيوم تمطر العالم خيراً ومعرفةً، وأنتم أولاد المسرَّات ومهما تعالت مسرَّاتكم فهي كأعمدة الدخان تهدمها الرياح وتبددها العناصر.

– ٢ –

الشاعر

أنا غريبٌ في هذا العالم.

أنا غريب وفي الغربة وحدةٌ قاسية ووحشة موجعة. غير أنها تجعلني أفكر أبداً بوطنٍ سحريّ لا أعرفه وتملأ أحلامي بأشباح أرض قصيَّة ما رأتها عيناي.

أنا غريب عن أهلي وخلّاني. فإذا ما لقيت واحداً منهم أقول في ذاتي: « من هذا وكيف عرفته وأي ناموس يجمعني به ولماذا أقترب منه وأجالسه ».

أنا غريب عن نفسي فإذا ما سمعت لساني متكلماً تستغرب أذني صوتي. وقد أرى ذاتي الخفية ضاحكة باكية، مستبسلة خائفة. فيعجب كياني بكياني وتستفسر روحي روحي. ولكنني أبقى مجهولاً مستتراً مكتنفاً بالضباب محجوباً بالسكوت.

أنا غريب عن جسدي، وكلما وقفت أمام المرآة أرى في وجهي ما لا تشعر به نفسي، وأجد في عينيَّ ما لا تكنه أعماقي، أسير في شوارع المدينة فيتبعني الفتيان صارخين: « هوذا الأعمى فلنعطه عكازاً يتوكأ عليه ». فأهرب منهم مسرعاً. ثم ألتقي سرباً من الصبايا فيتشبثن بأذيالي قائلات: « هو أطرش كالصخر فلنملأ أذنيه بأنغام الغزل ». فأتركهنَّ راكضاً ثم ألتقي جماعة من الكهول فيقفون حولي قائلين: « هو أخرس كالقبر فتعالوا نقوّم اعوجاج لسانه ». فأغادرهم خائفاً. ثم التقي رهطاً من الشيوخ فيومئون نحوي بأصابع مرتعشة قائلين: « هو مجنون أضاع صوابه في مسارح الجن والغيلان ».

أنا غريب في هذا العالم.

أنا غريب وقد جُبت مشارق الأرض ومغاربها فلم أجد مسقط رأسي ولا لقيت من يعرفني أو يسمع بي.

أستيقظ في الصباح فأجدني مسجوناً في كهف مظلم تتدلى الأفاعي من سقفه وتدبُّ الحشرات في جنباته، ثم اخرج إلى النور فيتبعني خيال جسدي. أما خيالات نفسي

فتسير أمامي إلى حيث لا أدري باحثةً عن أمور لا أفهمها قابضةً على أشياء لا حاجة لي بها، وعندما يجيء المساء أعود وأضطجع على فراشي المصنوع من ريش النعام وشوك القتاد فتراودني أفكار غريبة وتتناولني أميال مزعجة مفرحة موجعة لذيذة، وحين ينتصف الليل تدخل عليَّ من شقوق الكهف أشباح الأزمنة الغابرة وأرواح الأمم المنسيَّة فأحدّق إليها وتحدّق إليّ وأخاطبها مستفهماً فتجيبني مبتسمة ثم أحاول القبض عليها فتتوارى مضمحلة كالدخان.

أسير في البرّية الخالية فأرى السواقي تتصاعد متراكمة من أعماق الوادي إلى قمة الجبل، وأرى الأشجار العارية تكتسي وتزهر وتثمر وتنثر في دقيقة واحدة ثم تهبط أغصانها إلى الحضيض وتتحوَّل إلى حيات رقطاء مرتعشة، وإلى أطيار تتنقل متصاعدة هابطة مغردة مولولة...

أنا غريب في هذا العالم.

أنا شاعر أنظم ما تنثره الحياة وأنثر ما تنظمه. ولهذا أنا غريب وسأبقى غريباً حتى تخطفني المنايا وتحملني إلى وطني.

– ٣ –

لكم لغتكم ولي لغتي

لكم لغتكم ولي لغتي.

لكم من اللغة العربية ما شئتم، ولي منها ما يوافق أفكاري وعواطفي.

لكم منها الألفاظ وترتيبها، ولي منها ما تومىء إليه الألفاظ ولا تلمسه، ويصبو إليه الترتيب ولا يبلغه.

لكم منها جثث محنَّطة باردة جامدة، تحسبونها الكل بالكل، ولي منها أجساد لا قيمة لها بذاتها، بل كل قيمتها بالروح التي تحلُّ فيها.

لكم منها محجَّة مقرَّرة مقصودة، ولي منها واسطة متقلبة لا أستكفي بها إلا إذا أوصلت ما يختبىء في قلبي إلى القلوب، وما يجول في ضميري إلى الضمائر.

لكم منها قواعدها الخاتمة، وقوانينها اليابسة المحدودة، ولي منها نغمة أحوّل رناتها ونبراتها وقراراتها إلى ما تبثه رنَّةٌ في الفكر، ونبرةٌ في الميل، وقرارٌ في الحاسة.

لكم منها القواميس والمعجمات والمطولات، ولي منها ما غربلته الأذن وحفظته الذاكرة من كلام مألوف مأنوس، تتداوله ألسنة الناس في أفراحهم وأحزانهم.

* * *

لكم لغتكم ولي لغتي.

لكم منها العروض والتفاعيل والقوافي، وما يحشر فيها من جائز وغير جائز، ولي منها جدول يتسارع مترغاً نحو الشاطىء، فلا يدري ما إذا كان الوزن في الصخور التي تقف في سبيله، أم القافية في أوراق الخريف التي تسير معه.

لكم منها الشعراء الفحول الفطاحل الخناذيذ، ومن صدَّرهم وشطرهم وخمسهم وذيّلهم وشرحهم، ولي منها ما يتمشى متهيباً خجلاً في قلوب الشعراء الذين لم ينظموا بيتاً ولم ينثروا سطراً.

لكم منها الرثاء والمديح والفخر والتهنئة، ولي منها ما يتكبر عن رثاء من مات وهو في الرحم، ويأبى مديح مَن يستوجب الاستهزاء، ويأنفُ من تهنئة من يستدعي الشفقة، ويترفع عن هجو من يستطيع الإعراض عنه، ويستنكف من الفخر، إذ ليس في الإنسان ما يفاخر به سوى الإقرار بضعفه وجهله.

* * *

لكم لغتكم ولي لغتي.

لكم من لغتكم «البديع» و «البيان» و «المنطق»، ولي من لغتي نظرة في عين المغلوب، ودمعة في جفن المشتاق، وابتسامة على ثغر المؤمن، وإشارة في يد السموح الحكيم.

لكم منها ما قاله سيبويه والأسود وابن عقيل ومن جاء قبلهم وبعدهم من المضجرين المملين، ولي منها ما تقوله الأم لطفلها، وُالمحبُّ لرفيقته، والمتعبد لسكينة ليله.

لكم منها «الفصيح» دون «الركيك» و «البليغ» دون «المبتذل»، ولي منها ما يتمتمه المستوحش وكله فصيح، وما يغص به المتوجع وكله بليغ، وما يلثغ به المأخوذ وكله فصيح وبليغ.

لكم منها «البنيان المرصوص» ولي منها أسراب من الشحارير والبلابل تتطاير وتتنقل مرفرفة بين حقول الخيال ورياضه.

لكم منها «القلائد الفضية» ولي منها قطر الندى، ورجع الصدى، وتلاعب النسيم بأوراق الحور والصفصاف.

لكم منها «الترصيع» و «التنزيل» و «التنميق» وكل ما وراء هذه البهلوانيات من التلفيق، ولي منها كلام إذا قيل رفع السامع إلى ما وراء الكلام، وإذا كتب بَسَطَ أمام القارىء فُسحاً في الأثير لا يحدها البيان.

لكم منها ماضيها وما كان في ماضيها من الأمجاد والمفاخر، ولي منها حاضرها ومستقبلها بما في حاضرها من التأهب وما سيكون في مستقبلها من الحرية والاستقلال.

لكم لغتكم ولي لغتي.

لكم لغتكم عازفاً يتناولكم عوداً فيضرب عليكم أنغاماً تختارها أصابعهُ المتظلفة، ولي من لغتي قيثارة أتناولها فأستخرج منها أغنية تحلم بها روحي وتذيعها أصابعي.

ولكم أن تسكبوا لغتكم بعضكم في مسامع بعض ليسرّ ويعجب بعضكم ببعض،ولي أن أستودع لغتي عصفات الريح وأمواج البحر، فللريح آذان أشدّ غيرة على لغتي من آذانكم وللبحر قلب أربأ بها من قلوبكم.

ولكم أن تلتقطوا ما يتناثر خرقاً من أثواب لغتكم، ولي أن أمزق بيدي كل عتيق بال، وأطرح على جانب الطريق كل ما يعيق مسيري نحو قمة الجبل.

ولكم أن تحنطوا ما يبتر من أعضائها المعتلة، وأن تحتفظوا به في متاحف عقولكم، ولي أن أحرق بالنار كل مفصل مشلول.

★ ★ ★

لكم لغتكم ولي لغتي.

لكم لغتكم عجوزاً مقعدة، ولي لغتي صبية غارقة في بحر من أحلام شبابها.

وما عسى أن تصير إليه لغتكم وما أودعتموه لغتكم عندما يرفع الستار عن عجوزكم وصبيتي؟

أقول إن لغتكم ستصير إلى اللاشيء.

أقول إن السراج الذي جفّ زيته لن يضيء طويلاً.

أقول إن الحياة لا تتراجع إلى الوراء.

أقول إن أخشاب النعش لا تزهر ولا تثمر.

أقول لكم إن ما تحسبونه بياناً ليس بأكثر من عقم مزركش وسخافة مكلسة.

أقول إن القيظ في نفوسكم يسيِّركم مرغمين إلى مستنقعات الكلم.

أقول إن الصلابة في قلوبكم تخضعكم إلى الرخاوة في ألسنتكم، والصغارة في خيالكم تبيعكم عبيداً من الثرثرة.

أقول لكم إنه لا ينتهي هذا الجيل إلّا يقوم لكم من أبنائكم وأحفادكم قضاة وجلّادون.

أقول لكم إنما الشاعر رسول يبلغ الروح الفرد ما أوحاه إليه الروح العام، فإن لم يكن هناك رسالة فليس هناك من شاعر.

وأقول إنما الكاتب محدّث صادق، فإن لم يكن هناك من حديث صحيح مقرون ثابت فليس هناك من كاتب.

أقول لكم إن النظم والنثر عاطفة وفكر وما زاد على ذلك فخيوط واهية وأسلاك متقطعة.

والآن وقد طلع الفجر، أتحسبون أنني أشكو لغتكم لأبرّر لغتي؟ لا والذي جعلني ناراً ودخاناً بين عيونكم وأنوفكم.

إن الحياة لا ولن تحاول تبرئة نفسها أمام الموت، والحقيقة لا ولن تشرح ذاتها لدى البُطل، والقوة لا ولن تقف أمام الضعف. لكم لغتكم ولي لغتي.

– ٤ –

أغنية الليل

سكن الليـــــــل، وفي ثوب السكون	تختبي الأحلامْ
وسعـــــى البـــدرُ، وللبـــدر عيون	ترصـد الأيـام
فتعـــالي، يـــا ابـــة الحقـــل، نزور	كرمــة العشاقْ
علَّنـــا نطفي بذيـــاكَ العصـــير	حرقـة الأشواق
اسمعي البلبـــل مـــا بـــين الحقول	يسكب الألحانْ
في فضـــاءٍ نفخـــت فبـــد التلول	نسمـةَ الريحان
لاتخـــافي، بـــا فتـــاتي، فالنجوم	تكتم الأخبـارْ
وضـــاب الليـــل في تلـــك الكروم	يحجب الأسرار
لا تخـــــــافي، فعروسُ الجنِّ في	كهفِهـا المسحورْ
هجعـــت سكرى وكـــادت تختفي	عن عيون الحور
وملبــــــــكُ الجنِّ إن مرَّ يروحِ	والهوى يثنيـهْ
فهو مثـــــلي عاشقٌ كـــفَ يبوحِ	بالذي يُضنيـه

- ٥ -

شاعر يطوي أجنحته

بقلم: كرم ملحم كرم

طوى الشاعرُ أجنحته ولوى قلمه وحطم ربابه وذاب وامحى.

بل هو سار في طريق الخلود، في ذلك الطريق الذي رسمه لنفسه بشق نفسه وتغنى بروائعه وفرائده وجماله.

وكم أبدع جبران وهو يصف ذلك الطريق، وكم جنّ وصبا إلى الأبدية والأزل والسرمدية واللانهاية، وهو هو اليوم يدرك أمنيته ويطأ دار الخلود، بل هو أدرك أمنيته وبلغ هيكل الخلود قبل أن تنفذ أنياب الموت إلى قلبه. لقد أمسى خالداً وهو ملء السمع والبصر. لقد أمسى خالداً لا للغة الضاد فحسب بل بكل لغة حية. فإن جبران خليل جبران أديب عالمي يتناقل روائعه الشرق والغرب بلذة وإكبار وإعجاب، ويخطىء جداً من يقول عنه إنه أديب لبناني أو سوري أو عربي أو إنكليزي، فإن جبران أغدق من أدبه على الجميع، وخاطب بأدبه الجميع، وكان تلك المنارة التي يستضيء بأشعتها الباهرة الجميع.

وأدب جبران نسيج خاص بجبران. فإن أدبه من معمله ومصنعه، وقد أبت عليه عبقريته أن يستمد من سواه، فكان يكتب بقلم «جبراني» ويفكر بدماغ «جبراني» ومن الإجحاف والغبن أن ننكر فضله على الأدب، وأن ننكر طابعه الخاص في الأدب، فهو قد مهر البيان بأسلوب جديد مبتكر حاول الكثيرون بعده أن يقلدوه فيه فما أفلحوا، وهب جاء من يحسن التقليد فالفضل في الابتكار يظل فضل جبران خليل جبران، فهو صاحب ذلك المذهب وزعيمه، وكل الذين يأتون بعده ويسلكون مسلكه إن هم إلا تلامذته ورسله، وإننا لنعترف بأن التلميذ يفوق في بعض الأحيان أستاذه، ولكن الفضل يبقى لمن ابتكر، وفتح الطريق، واجتهد في تمهيد الصعاب وتذليل العقبات.

وجبران في ما يكتبه يسبح في عالم الخيال ويتعالى ويتعالى إلى أن يكاد يغيب، بل هو يغيب ويتوارى بفكره عن هذا العالم المنظور بقدر ما يتسنى له أن يتوارى ويغيب. وقد حاول أن ينتهي بأسلوبه وآرائه إلى فلسفة يكون سيدها وزعيمها وراقع لوائها ويكون معها أشبه بنبي أو واعظ يرشد الناس إلى مبادىء جديدة قويمة، على أنه لم ينجح في فلسفته كما نجح في أسلوبه، فإن أسلوبه جديد أما فلسفته فقد سبقوه إليها.

وما هي فلسفة جبران؟.. هي أن يزهد بما في الدنيا من زخارف وألوان برّاقة وأن ينصف الفقير والبائس والشاكي وأن يعيش إلى جانب النساك ينظر إلى العالم بعين الروح لا بعين المادة. ولهذه الفلسفة أقطاب نادوا بها وأعلوا شأنها قبل جبران بألوف السنين، وكل ما صنع بها جبران أنه اجتهد في زخرفة ألفاظها وتنميق عباراتها فجاءت أحاديثه عنها كأنها الأناشيد، بل جاءت أشبه بنشيد الأناشيد، وجبران في كل ما كتبه وضع نشيد الأناشيد أمام عينيه... إلا أن نواحه يثير بنغماته الشجية العواطف المتحجرة في أقسى القلوب، ويسحر السامعين. ويملأ الأدمغة ويرسخ في الأذهان: فيشعر من يسمع هذا النواح بأن الأسى شامل عام، وبأن الرزية جسيمة، ولبس لعين لم يفض ماؤها عذر...

هذا هو جبران في أدبه. وكلما تمثلته أتمثل رجلاً هزيلاً، أسود الثياب، طويل الشعر كالنساك، يحمل بيده رباباً ويسير بهدوء وسكينة بين فئة من المتعبدين يثير شجونها وشؤونها بأنغامه الحزنة الشبيهة بالأنين، ولا يكاد ينتهي من التلاعب بأوتار الرباب حتى يسود الخشوع والوقار والرهبة ويمسح المتعبدون دموعهم صامتين خاشعين.

وإني لأتمثله أحياناً في هيكل رحيب المدى يرتدي ثياب الكهان ويحمل بيده مبخرة طويلة السلاسل يحرق بخورها أمام ربه العادل الديان وهو في انحناء وابتهال.

هذا ما أتمثل به جبران خليل جبران. ولم أتمثله مرة يبتسم ويضحك. فهو في كل ما يكتب نائح متشائم. على أن رثاءه وبكاءه لا يبعثان الملل ولا الاستخفاف، فإن سامعه يحترم لوعته وأنينه ويشاطره الدمع والتفجع والزهد بالملذات.

وقد يكون جبران ضحوكاً طروباً لطيف المعشر، إلا أن هذا اللطف والضحك والطرب مما لا يعرفه غير أصدقائه عنه، أما قراؤه فمن المحال أن يعرفوا أن جبران ينصرف إلى مسرات هذا العالم، وكل ما يرونه فيه أنه ناسك في صومعة أو راهب في دير.

ومما يساعد جبران خليل جبران على الإبداع في أسلوبه الخيالي أنه رسام خيالي أيضاً. والرسام الخيالي يسعى أبداً وراء الرموز ويبحث عنها في عالم غير هذا العالم. والتفكير المستمر بالرموز والخيال نفح جبران بقوة لا يملكها سواه من الكتاب الخياليين إلا من رزق مخيلة واسعة تنطبع عليها الرموز والرسوم بلا كد ولا عناء كأنها ستار الأشباح المتحركة تتسع في كل حين لكل رسم وكل خيال.

ولم يقف جبران في ما كتبه عند اللغة العربية بل جاوزها إلى اللغة الانكليزية ووضع بها ستة مؤلفات ارتقى بها إلى أعلى مقام في الأدب الإنكليزي وبلغ من شغف الأميركيين به أنهم أخذوا يطالعون مؤلفاته في الكنائس. كأنما هم يقرأون التوراة أو الإنجيل.

وإذا نحن، أبناء قومه، بكينا بعاده وهجره فلسنا وحدنا بمن يبكيه، بل هنا عيون العالم الغربي تذرف عليه الدمع السخين، فالرجل أديب عالمي والأديب العالمي يأسف لفراقه العالم بأسره. نقول فراقه لا موته لأن جبران ما مات، وهو نفسه لم يكن ليحسب للموت أدنى حساب، بل انتقل إلى الآخرة ليتابع المهمة التي بدأها بيننا، وربما ليتمتع بتلك الأطايب التي نفر منها في هذا العالم وقد رآها زائلة، وشاء أن يتلذذ بها في دار الخلود وهي أبدية سرمدية لا تزول.

وكل ما لنا أن نقول في جبران خليل جبران بعدما فقدته أندية الأدب العربي إن الأدب العربي فقد به زعيماً كبيراً مجدداً، وكما نذكر ابن المقفع وأبا العلاء المعري وابن سينا والفرزدق وجرير والمتنبي يجب أن نذكر جبران خليل جبران، فهو في مقامه الأدبي رفيعٌ جداً، وقليلون هم الذين يعادلونه مقاماً من أدباء هذا الزمن، فالرجل أتحف الأدب العربي بأسلوب جديد وأنشأ لنفسه مذهباً بيانياً جديداً، والأسلوب الجديد والمذهب الجديد لا تجدهما في كل يوم حتى ولا في عشرات السنين!

الفصل الثامن

بين الرومانسية وأعدائها

كثير من الناس يحسبون أن الرومانسية - وبعضهم يقول الرومنطيقية - بدعةٌ غربيّة، وبالتحديد أوروبية - شمالية، وليس للعرب، ولا للشرقيين عامة يدٌ في نشوئها، وازدهارها، وسعة انتشارها في كل أدب من آداب عالمنا الراهن.

هذا التقرير صحيح في الاسم، ولكنه خطأ في المسمى، صحيح في الشكل وغير صحيح في المضمون، بمعنى أن التسمية - رومانسية أو رومنطيقية - ليست عربية ولا شرقية، ولكنّ الأشياء أو المعاني التي ينطوي عليها اللفظ، مشتركة بين جميع الشعوب والأمم، منبثة في أدب كل عصر من العصور.

وليست الرومانسية في جوهرها، سوى تيارٍ شعوري - فكري ينساق فيه أفراد ذوو أمزجة خاصّة، في مرحلةٍ معينةٍ من مراحل التطور الاجتماعي، ويسوقون به من حولهم إلى أن يعمّ وينتشر، ويتغلغل في زوايا المجتمع، وحنايا القلوب والعقول. لأن من شأنه أن يلاقي هوى في الأجيال الناشئة، ويدغدغ ميول الشباب عنوة. وتنشط معه مطامحهم وتطلعاتهم، بوجهٍ خاص، ولدى الجنسين على السواء.

صفات وأحوال فرعية

ولهذا التيار الشعوري - الفكري صفات وأحوال فرعية، سبق لي أن أوضحتها في دراستي التحليلية لأبي القاسم الشابي (صدرت عام ١٩٦٦)، على النحو الآتي:

كل من يضع الجمال فوق المنفعة في تقديره شؤون الحياة يكون رومانطيقيًّا، وكلّ من يأبى الإذعان للعقل حين يقتضيه التضحية بعواطفه إنما يستجيب في ذلك لنزعة رومانطيقية أصيلة، وكلّ من يتمرد على القيود الاجتماعية، ويهوى العزلة، ويمجد الحب، وينشد عنف الأهواء، ويستسيغ الكآبة، ويمقت الواقع، ويفرح بالأحلام، يكون في حقيقة أمره، رومانطيقي الاتجاه.

ذلك يفيد أن الرومانسية تنبع، أول ما تنبع، من الإحساس، فإذا اشتد الإحساس وطغى، قوي الخيال، وراح هذا بدوره، يكتسح كلّ ما يعرقل سيره أو تحليقه، من قيود ومواضعات واصطلاحات وقواعد وقوانين...

هنا، ينبغي أن نتذكر مقولةً أساسيةً في علم النفس، وهي أن الإحساس وحده مظهر تفرد المرء - والمرأة أيضاً - وهو التعبير الحقيقي عن شخصيته، لأن في مستطاع الكائن البشري أن يستعير أفكار غيره، وأن يقلّد أعمال غيره، ولكنه لا يستطيع بحالٍ من الأحوال أن يشعر حقيقةً إلا بما يشعر به هو لا غيره، فإذا عبّر عن شعوره وكان كاذباً، تبيّن كذبُهُ في تعبيراته، وفضحه كلامُهُ نفسه، وهذا ما لا ينطبق بالدقة ذاتها، على التفكير، ومظاهر النشاط العملي.

هذه الحقيقة النفسية الشاملة هي التي تجعل الرومانسية باعتبارها نابعةً من الإحساس في أول منزلة، ذات نزعةٍ فردية، وتجعل النزعة الفردية قاعدة الرومانسية ومنطلقها الأصيل، في كل منحى واتجاه.

الرومانسيّ بطبيعة مزاجه، يُغْفِل المجتمع، ويضيق ذرعاً بالأنظمة الاجتماعية، ويعشق الطبيعة ومفاتنها، وتهاويل جمالها...

في الإطار العربي

الرومانسية العربيّة – وهي نتاج النزعة الفردية لدى العرب، دون غيرها من النزعات – تبدو لكل من يتتبّعها بأمانةٍ وصبر وتجرد، سلسلةً متصلةً، متتابعة الحلقات من أيام الشنفرى والشعراء الصعاليك، إلى جبران خليل جبران، والأخطل الصغير، وأبي القاسم الشابّي.

إنها من نتاجِ عروة بن حزام، مروراً بالقيسين: قيس ليلى وقيس لبنى، إلى العباس بن الأحنف، وانحداراً من عشيق فوز هذا، إلى أن تبلغ خليل مطران وفوزي المعلوف وعلي محمود طه.

وليس من الصحيح أبداً أن شعراء المعلّقات يمكن اعتبارهم من الرومانسيين، ناهيك عن غيرهم من الذين جاءوا بعدهم على مدى نحوٍ من ستة عشر قرناً، كما ذهب إليه بعض الباحثين، فإن شاعراً مثل زهير بن أبي سلمى، أو النابغة الذبياني، أو عنترة العبسي، حتى عنترة نفسه، يمكن أن يقارن بحسب ظروفه وأوضاعه الاجتماعية والثقافية، بأبي العلاء المعرّي وجميل صدقي الزهاوي، ولا يصح وضعه في صف عمر بن أبي ربيعة وجميل بثينة والياس أبي شبكة.

وقد يكون طرفة بن العبد – وهو الشاب الذي عاش من الزمن ما عاشه الشابّي في تونس – أقرب المشاهير من الجاهليين، إلى روح الرومانسية وجوهرها. أما بشار وأبو نواس وأمثالهما – وما أكثرهم! – فهؤلاء ممن يمكن تصنيفهم في فئة «الوجوديين» لا أقل ولا أكثر.

ولقد كان لهؤلاء جميعهم معاركهم النقدية والأدبية، مع بعضهم البعض في جانب، ومع النقاد من الرواة والمنشدين والمستمعين، في جانبٍ آخر.

خيال واقعي

وتتميّز الرومانسية العربية عن غيرها من الرومانسيات الأخرى بهذه الناحية، وهي أنّ الخيال فيها منتزعٌ من إحساس ذاتي، وهو في الوقت نفسه واقعي، أي لا يبتعد كثيراً عن حقائق الحياة، ولا يوغل في مجاهل يضيع بها الفكر. تأمل كيف يصف قيس ليلى شعوره:

كأنّ فؤادي في مخاليب طائرٍ ... إذا ذكرت ليلى تشدّ به قبضا
كأن فجاج الأرض حَلْقةُ خاتمٍ ... علي فما تزداد طولاً ولا عرضا

هذه التشابيه وليدة الخيال، ولكنّ الشعور الذي تُفصح عنه واقعيّ، لأنه يعبر بها عن حب، عن تعلق حقيقي بكائنٍ حقيقي، ولا يتصور حوريّة أو طيفاً يناجيه دون أن يشعر تجاهه بعاطفة أو ظل عاطفة.

ذلك هو معنى الواقعية في الخيال، والخيال العربي خاصة. واسمع الآن أبا القاسم الشابي، وهو يصف شعوره لحبيبته:

وإذا ما استخفّني عبثُ الناس تبسمت في أسى وجمود
بسمةً مرةً كأني أستل من الشوك ذابلات الورود

... ...

وأماشي الورى ونفسي كالقبر، وقلبي كالعالم المهدود
ظلمة ما لها ختام وهول ... شائع في سكونها الممْدود

هذه التشابيه أيضاً وليدة الخيال، وأبو القاسم ينتزعها من إحساسه تماماً كما فعل قيس بن الملوّح، دون أدنى فرق.

مع الأخطل الصغير

كان جبران في المهجر الأمريكي الشمالي متأثراً بالرومانسية الأنكلو- أمريكية، وبوليم بليك وإدغار ألان بو، على نحوٍ خاص.

ويمكن اعتباره، دون أدنى مبالغةٍ، زعيم الرومانسية العربية الحديثة، شأنه شأن غوته في ألمانيا، وشللي في إنكلترا، وهوغو في فرنسا.

أما رومانسيو الوطن المقيمون – وفي مقدمتهم الأخطل الصغير، وصلاح لبكي، وأمين نخلة، والأخوان فياض: إلياس ونقولا، وأبو شبكة – فكانت ثقافتهم فرنسية. وقد شاعت في فصولهم النقدية، وحتى فيما نقلوه من أدب فرنسا إلى العربية، أسماء لامرتين، وألفرد ده موسيه، وڤيكتور هوغو، وده ڤيني، وشاتوبريان، وهؤلاء كلهم ينتمون إلى المدرسة الرومانسية في الفكر والأدب.

ولكن الأخطل الصغير كان ذا أصالة عربية واضحة المعالم في مزاجه وثقافته وتطلعاته، فهو يضرب في أعراقه الروحية والفكرية إلى عروة ابن حزام، وعمر بن أبي ربيعة، والعباس بن الأحنف، وغيرهم من شعراء الحب والغزل.

وكانت هذه الأصالة سبباً في تلك المشاحنات الأدبية التي جرت بينه وبين معظم ناقديه، إذ اتهموه أنه مقلد، ومائع كثير البكاء، وخارج على روح العصر، وأن شعره ضربٌ من الخطابة، على منبر قديم!

وإذا كان لنا أن نلخص بشارة عبد الله الخوري وشاعريته لوجدنا أنه كان يمثل الرومانسية العربية المعاصرة.

ضيق بالنقد

هذه ظاهرة بارزة في طباع القدامى من شعراء العرب ومحدثيهم على السواء، ونجدها جليةً، عنيفة الملامح، لدى شوقي والأخطل الصغير.

الأول كان يستغلّ كل مناسبةٍ للتعريض بناقديه والنيل منهم، دون ذكر للأسماء، أو إظهار للعداء:

والشعر ما لم يكن ذكرى وعاطفةً وحكمـةً فهو تقطيع وأوزانُ

... ...

والشعر في حيث النفوس تلذه لا في الجديد ولا القديم العادي

وكان أول بيت قاله في رثاء شاعر النيل، حافظ إبراهيم:

قـد كنت أؤثر أن تقول رثائي يا منصف الموتى من الأحياء!

ولكن الأخطل الصغير لم يلجأ إلى التلميح والتعريض في الرد على ناقديه، بل كان يغلظ عليهم ويهاجمهم بشدة، ففي قصيدته: «عمر ونعم» يصرخ مخاطباً عمر وهو يخاطب نفسه في واقع أمره:

حلّق ولا تحفل أأزرى شاعر أو انـــبرى لحتفـــه شويعر

عـاب على البلبل ما يطرحُه من ريشه وهو بـــــه يأتزرُ

وكان من شأن هذا الضيق بالنقد، أن يزيد في أوار المعركة الناشبة، ويجعلها أكثر احتداماً واستعاراً.

حرب على النظريات

... وتسلّل السأم إلى النفوس، لكثرة ما سمع الناس من نواح وآهات، ورأوا من دموع وكآبات، فانبرى دعاة الرمزية في فرنسا يحاربون الرومانسيين وينحون عليهم باللائمة، وينعتونهم بأقبح النعوت، ثم ينشئون مدرسة شعرية جديـدة قوامهـا «الفكر المجرد» و«الشعر الصافي»، فلم يبـق – في نظرهم – للعاطفة ذلك العرش الذي كانت تتربع عليه في الشعر، وحلّت محلّها الموسيقى، وأصبحت القيمة للسبك المتقن، والصياغة الموحية، لا للمعنى، ولا للخيال. ثم أخذ النقاد والباحثون يفتنّون في البحث عن الفرق بين الشعر والنثر، والموضوعات الشعرية وغير الشعرية، وأثر الألفاظ في خلق الموسيقى المناسبة للموضوع، وغير المناسبة، مما حوّل الشعر برمته وسائر ما يتصل به،

إلى شؤون ومشاكل فلسفية يعسر الخوض فيها، والخروج منها بنتائج واضحة، ومقبولة.

وكان سعيد عقل في لبنان، والدكتور بشر فارس في مصر، وقبلهما أديب مظهر، من أوائل الدعاة لهذه المدرسة الشعرية التي افتتحها استيفان مللارمه في فرنسا، وسانده من بعد پول ڤاليري!

وثارت ثائرة الياس أبي شبكة على هذه الطريقة في التفكير، لا تأييداً منه للرومانسية، بل دفاعاً عن الطبيعة، واستجابة للحياة، وتبرماً بتسخير الروح الشعرية للفكر الفلسفي.

لم يكن أبو شبكة في الحقيقة رومانسياً، وإنما كان يمقت التصنع والتكلف، ويكره مثل تلك النظريات، وسائر النظريات، كراهية لا توصف، لأنها تحمل الإنسان على هجر حقيقته، والانصراف إلى غير ما في نفسه. ولهذا، كان يقاوم الرمزية، ولا يأبه للرومانسية التي كان يشخصها جبران في أدبه وفنه.

نصوص

ملحقة بالفصل الثامن

مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية
في الشعر العربي المعاصر

تأليف: الدكتور نسيب نشاوي، دمشق - ١٩٨٠

المدرسة الرومانسية الأوروبية

المصطلح الأدبي:

نحدد أولاً المصطلح الأدبي لكلمة رومانس Romance ورومانسي Romantic فماذا نجد؟

رومس لفظة إسبانية الأصل - تدل على نوع من الصياغة الشعرية مؤلفة من مجموعة أبيات ثمانية المقاطع، تكون فيها الأبيات الزوجية مشتركة في القافية والأبيات الفردية مطلقة، أي غير مقفاة.. كما هي الحالة في قصائد « السيد » Cid

الإسبانية.. وهذا السياق من النظم متحدر من البيت الملحمي القديم المؤلف من ستة عشر مقطعاً، فيتحول فيه كل من الصدر والعجز إلى بيت مستقل.

وأطلقت اللفظة أيضاً، ابتداء من عام ١٧٨٠ م على نمط من الألحان الموسيقية المعزوفة على البيانو المتميزة بالتحرر من القيود الآسرة والمعبرة عن النزوات الفنية الهادرة في أعماق النفس البشرية. ودلت اللفظة على « القصة العاطفية ».

وليس من إجماع على الاشتقاق. إنما ثمة قرابة تبدو ملامحها في « قصيدة الرومنس » المتعددة القوافي وَالمتحررة منها أحياناً وفي « الموسيقى » التي انزلقت خارج الخط المرسوم لها في المفهوم القديم وفي « القصة العاطفية ».

خصائصها العامة:

أما خصائص الرومانسية الأوروبية فتظهر في « المضمون » و « الشكل الفني ».

أ - المضمون الرومانسي:

وهنا نذكر الخطوط الكبرى البارزة في التيار الرومانسي العام دون الدخول في التفاصيل. ذلك أن سمات الرومانسية الأوروبية وفلسفتها، وتاريخ نشأتها وتطورها عنوانات قضايا كبرى، كل واحدة منها حرية بدراسة مطولة. وقد عولجت في اللغات الأجنبية وبخاصة الفرنسية والانكليزية والايطالية والألمانية والروسية في مئات من المباحث المعمقة. وقد أحصى الدكتور جبور عبد النور عنوانات الكتب الفرنسية والانكليزية التي تعالج موضوعنا وترد في مرجع واحد هو دائرة المعارف الجزء الرابع عشر (ص ٣٦٤ - ٣٧٩) فإذا بها تتجاوز مئتين، مع اللواحق المرتبطة بالرومانسية. وقد أعطانا الدكتور جبور عبد النور الملامح العامة للمضمون الرومانسي. نذكر منها:

١ - طلب الحرية، والانطلاق، والإغراق في الغنائية.

٢ - غلبة الإحساس الغامض على الفكرة الواضحة المحدودة المعالم.

٣ - التعبير عن تأزم الفكر، والإرادة، والقلق، والكآبة، والتشاؤم، والتمزق، والشعور بالجبرية، والإصابة عادة بداء العصر.

٤ – تقديم الخيال على العقل وتفضيله على التحليل النقدي، والهرب من الواقع، والالتجاء إلى الحلم، وطلب الانعتاق، والرحيل عبر المكان بريادة البلدان البعيدة، أو عبر الزمان بالارتداد إلى القرون الغابرة.

٥ – التمسك بالدين، والميل إلى الغوامض، والخوارق، والأساطير، ورؤية الطبيعة ملاذاً، واتخاذها رفيقاً أنيساً، ومحاوراً في تحليل الانفعالات النفسية.

٦ – بروز الفردية وتضخمها وانتفاضتها على الموضوعات الكلاسيكية وأصولها، وعبادة الذات، والمغالاة في عرض شؤونها.

٧ – الدفاع عن الضعف المتمثل في النبتة، والحيوان والإنسان المضطهد، والشعب المستعمر، والتوق إلى عالم فاضل تسوده مبادىء العدل والمساواة والمحبة.

٨ – تشخيص الطبيعة ومحادثتها، واللجوء إليها وقت الأزمات.

ويضيف الدكتور عبد النور قائلاً: «لئن انتظمت الرومانسية ضمن هذه الخصائص المشتركة، فعبرت عنها تعبيراً متشابهاً، فإنها تشعبت أنواعاً وتيارات في استيحائها من نموذجات الماضي الوطني، وأصوله، وتنوعت حسب البلدان، وكان لكل نوع منها ملامح مشتركة يساير بها التيار العام، وملامح محلية تفرده عن سواه، وتشيع عليه لوناً خاصا».

فالرومانسي ذو اتجاه شخصي ذاتي، وليست الرومانسية في حقيقتها سوى الذاتية، أو الفردية. وهي العاطفية، وإطلاق الاندفاع للعقل الباطن وللخيال والشعور والنشوة والإعجاب بالجمال والإحساس بالانفعالات السوداوية والإيمان إيماناً مثالياً والحلم والإجلال للطبيعة. والرغبة في الخلاص من العالم الواقعي واحتقاره.

لذلك يحتوي المضمون الرومانسي في الآداب الغربية على الوصف العاشق لجمال الطبيعة، والعودة إلى عصور الفروسية، وتقدير الإنسان واحترام كيانه، وتأييد الفرد في ثورته على المجتمع، وإطلاق قوى العقل الباطن – مهما بدت غير مقبولة – وارتياد الأماكن الغريبة التي تثير في الإنسان أغرب الإحساسات، مثل المقابر والخرائب في ضوء القمر، أو الجبال والتلال أثناء الأعاصير، والاندماج مع عناصر الطبيعة الموحشة.

ولكن الذاتية أو الفردية أهم خصائص الرومانسية فغالباً ما نجد الرومانسي دائراً في ذاته سواء أكان مطحوناً تحت وطأة الحزن والكآبة والملل أم ثائراً عنيفاً على ركود

المجتمع. وهو في كلتا الحالتين إنسان غامض لا يثق بالنهج العقلاني، يفضل الشعر على الفلسفة. والعاطفة على المنطق. والمثالي على الواقعي والأمل على التلاؤم مع الواقع. والطبيعة عند الرومانسي معبد يأوي إليه ليستجم عندما تقسو الحياة... ولكم تغنى أولئك الشعراء بجلال الألم البشري فقال ألفريد دي فيني «إني أحب الألم البشري».

ب- الناحية الفنية:

ومن جهة التعبير الأدبي فالرومانسية تنادي بتحطيم القيود والقواعد والتقاليد، وتركز على التلقائية والغنائية والفطرة...

ويحترم الرومانسيون قواعد الكتابة. وإن كان المضمون والأفكار أهم عندهم من الأسلوب. لكنهم يرفضون اللغة المتكلفة ويستخدمون أنغاما وألوانا جديدة ضمن إطار لغوي دقيق ينسجم مع أسرار لغتهم الأم، فبايرون نموذج البلاغة الانكليزية، وشاتوبريان وفكتور هوغو رمزا الفصاحة الفرنسة. وغوته قمة البيان الألماني، ومنزوني مبدع الصياغة الإيطالية، وبوشكين مشذب اللغة الروسية، فهؤلاء وأمثالهم كانوا على علم عميق، واطلاع واسع على فصاحة لغتهم الأم يجيدونها، ويعرفون أصول قواعدها.

تاريخ المدرسة الرومانسية الغربية وأبرز أعلامها

الرومانسية الانكليزية:

ولكن الرومانسية الانكليزية بدأت مرحلة النضج بأشعار توماس جراي «١٧١٦ - ١٧٧١ م» ووليام بليك «١٧٥٧ - ١٨٢٧ م». وبلغت قمتها في أشعار وردزورث «١٧٧٠ - ١٨٥٠ م» وشيلي «١٧٩٢ - ١٨٢٢ م» وكيتس «١٧٩٥ - ١٨٢١ م» وبايرون «١٧٨٨ - ١٨٢٤ م» وكولريدج «١٧٧٢ - ١٨٣٤ م»؛ فأشعارهم زاخرة بالعاطفة الجياشة والإحساس العميق والفردية المتطرفة والغموض الميتافيزيقي.. وكان لديهم إيمان عميق بأن الشاعر لا يكتب إلا عن طريق الوحي وهذا الوحي يأتي عن طريق الحلم.. كما فعل كولريدج في قصيدة «كوبلاخان»- أو لمسة

سريعه من الطبيعة تتمثل في طيران قبرة أو عندليب.

وبهذه المدرسة تأثر الشاعر العربي خليل مطران، وجبران الذي شغف بالشاعر والفنان وليام بليك.. ومنها أخذ المازني كثيراً من نظرياته النقدية، بل إنه كان يقتبس من شعرائها بعض العبارات.. حتى أنه اعترف بسرقة بعض أبيات لشيلي وبيرنز. أما عبد الرحمن شكري فقد حاكى معاني وردزورث وكولردج وشيلي وبيرون وكيتس. وشغف الشاعر عمر أبو ريشة بالشعر الرومانسي الانكليزي فكان من أبرز الشعراء المعاصرين الذين مثلوا الاتجاه الإبداعي في العالم العربي. أما الشاعر لطفي جعفر أمان فقد تأثر بالشعر الانكليزي...

الرومانسية الفرنسية:

لقد مهد التيار العقلي الذي كان يمثله فولتير « ١٦٩٤ - ١٧٧٨ م » لنشوء المدرسة الرومانسية في فرنسة. وكان يسانده تيار روحي، يشيع الجانب العاطفي لهذا المذهب يمثله روسو « ١٧١٢ - ١٧٧٨ م » الذي يعد جداً للمذهب الرومانسي في فرنسة. ونقلت مدام دي ستيل إلى فرنسة المذهب الرومانسي عن ألمانية. وكذلك فعل شاتوبريان إذ نقل إلى فرنسة ترجماته عن الرومانسية الانكليزية. ويرى « فان تيجم » أن هاتين الشخصيتين هما معلمتا الرومانسية المباشرتان.

ويمكن القول إن إنجازات شاتوبريان « ١٧٦٨ - ١٨٤٨ م » ومدام دي ستيل في عالم الأدب لم تكن بكافية... لتؤثر في تشكيل حركة جديدة.

ولعل العشرينات من القرن التاسع عشر كانت بمثابة الحرب الضروس بين الرومانسية والكلاسيكية. وهي المرحلة التي شهدت أول عرض لمسرحية « هيرناني » لفيكتور هوغو « ١٨٠٢ - ١٨٨٥ م » وكانت ليلة العرض الأولى بمثابة افتتاح العصر الرومانسي، لدرجة أن الجمهور هجم على المنصة وحمل الممثلين والمؤلف على الأعناق خارج المسرح. وهم بين هتاف وبكاء. ويُعَدُّ ألفونس دي لامارتين Lamartine « ١٧٩٠ - ١٨٦٩ م » من مشاهير الشعراء الفرنسيين الذين أثروا في الشعر العربي وهو زعيم الحركة الرومانسية وقد زار الشرق وشغف به، وأقام صلات مع الشاعر اللبناني

خليل الخوري «١٨٣٦ – ١٩٠٧ م». وقد بعث إليه الأخير بقصيدة مطولة يمدحه فيها ويذكر له تأثره بالشعر الرومانسي الذي كان يكتبه. يقول مخاطباً لامارتين:

حزت التفرد يا «دلامرتين» إذ ... فقت للعباد وأنت نعم اللوذعي
هذبت أفكار العباد ولم تزل ... تجري العظائم من فؤاد مبدع
في الشرق قد عظمت لذكرك رنة ... لما استنار بنورك المتلمع
قد قادني للشعر شعرك إذ حلا ... ورأيته بدعو فلا أتمنع

وأثر لامرتين واضح في خليل مطران وغيره من الشعراء العرب الذين أعجبوا بشهوته العارمة لإصلاح العالم وترديده العبارة الشهيرة: «العار لمن يجيز لنفسه الغناء بينما روما تحترق».

الرومانسية في ألمانية وإيطالية وإسبانية:

وفي ألمانية ظهر التعايش السلمي بين الكلاسيكية والرومانسية. لأن الألمان لم يكونوا يهتمون كثيراً بالاصطلاحات والتسميات بقدر اهتمامهم بالأدب الألماني في حد ذاته. وكانت الرومانسية قد بدأت بديوان الكواكب والأفلاك الذي ألفه شعراء «مدرسة جوتنجن» عام ١٧٧٢ م وفي العام التالي كان غوته طليعة الانطلاق؛ فألف روايته الرومانسية الشهيرة «آلام فرتر». وجاء شيللر «١٧٥٩ – ١٨٠٥ م» بروايته «روبير» ١٧٨٢ م. أما في إيطالية فقد أصبح اصطلاح رومانسي في الأدب يعني ليبرالياً في السياسة. ووصل المد الرومانسي ضعيفاً ومنهكاً عند حدود الشواطىء الإسبانية.

وامتدت عدوى الرومانسة إلى الفنون التشكيلية. وكان من أبرز روادها تيودور جيركو «تـ ١٨٢٤». حتى أن الموسيقى لم تنج من الحمى الرومانسية فكان من أعلامها شومان.

ويرى مندور أن هذا المذهب الذي اتخذ من الأدب وسيلة للتعبير عن الأحاسيس الشخصية قد أسرف في اتجاهه هذا. حتى أصبح في كثير من الأحيان صرخات عاطفية وأنات شعورية.. ذلك أنه لم يعد يحفل بغير الترجمة عن العاطفة الشخصية.

خصائص الإبداعية العربية والتيارات الممهدة

يبدو الشعر « الرومانسي » الإبداعي العربي متأثراً إلى حد بعيد بمثيله الغربي، حتى لتكاد السمات العامة تتفق في نظرتها إلى الفن الأدبي. فمن حيث محتواه، نجد أن النزعة الذاتية مسيطرة على الأعمال الشعرية التي صنعها الإبداعيون العرب، وأنهم يحتفون بالنفس الإنسانية كل الاحتفاء ويرفعونها إلى مرتبة التقديس. كما يمجدون الألم الإنساني والذاتي، ويلجؤون إلى الطبيعة في غاباتها البكر. وقد ألهمتهم هذه الطبيعة صوراً خالدة منحت أشعارهم الحيوية والجدة. وشحنوا صورهم المبتكرة بعواطف رقيقة نبيلة. ولكن عواطفهم الذاتية جاءت متباينة، فقد نلمح فيها الفرح الغامر عند بعضهم وقد نحس بالسوداوية والتشاؤم عند بعضهم الآخر. وقادهم اهتمامهم بالوجدان الإنساني - في مرحلة الاستعمار الغربي - إلى الدفاع عن الإنسان العربي في ساعات المحن والعسر والغضب لما يلاقيه من ظلم واضطهاد.

ومن الناحية الفنية جدّدوا أساليب التعبير، ونوعوها، وأبدعوا الصور الفنية الجديدة، وسخروا اللغة الشعرية لتصوير الشحنات العاطفية المتدفقة في نفوسهم. وأتى اللفظ موحياً بالمعنى لما فيه من رقة وعذوبة وحرارة وغنائية ووضوح. وإذا كانوا قد تجنبوا التراكيب القديمة الجاهزة والصور البلاغية البديعة والبيانية المتداولة فما ذلك لضعف في قاموسهم اللغوي. فقد كان معظمهم يجيد العربية ويعرف أسرارها كبشارة الخوري ومطران وأبي شبكة وعلي محمود طه وعمر أبي ريشة وإن ظهر تهافت أسلوب عدد منهم وجهله في استعمال قواعد البيان العربي. على أنهم جميعاً جددوا لغة الشعر وأوزانه وصوره. ويمكن تلخيص التجديد والإبداع في:

١ - **الصورة الشعرية**: إذ أطلق الرومانسيون لخيالاتهم العنان وتجاوزوا الصور القديمة، وحلقوا بخيالاتهم في آفاق رحبة حرة، فأبدعوا صوراً أدبية نضيرة مبتكرة، وشحنوها بعواطف إنسانية حارة تفيض حماسة أو رقة...

٢ - **اللغة الشعرية**: وتطلب التجديد تطويراً للغة الشعر، فاستعمل الشعراء اللغة المأنوسة المألوفة القريبة من حياة الناس. وشحنوها بطاقات عاطفية وخيالية رقيقة مصورة وتناغمت الألفاظ مع بعضها في بيان ذي علاقات إيحائية. ولم يشذوا في هذا

كله عن الاشتقاقات اللغوية المعجمية أو القواعد النحوية والصرفية وإنما وفروا للتراكيب الشعرية المتانة والقوة في انسجام ورقة.

٣ - **الموسيقى الشعرية**: وفر الأدباء لأشعارهم غنائية عذبة إذ اهتموا بالموسيقى الداخلية التي تصدر من رقة الصياغة وانسجام اللفظ مع اللفظ كما اهتموا بالموسيقى الخارجية التي تأتي من الأوزان العروضية حين تنسجم مع المضمون وينساب فيها النغم بطلاقة ورقة.

٤ - **الرؤية الشعرية**: أعطت الرؤية الرومانسية الشعر روحاً سلبية أحياناً تجلت في التشاؤم واليأس والكآبة، ولكنها أعطته في أحيان أخرى روحاً إيجابية تجلت في الفرح تارة وبالتحدي والتمرد والتطلع إلى الحرية والثورة على المستعمر والمغتصب تارة أخرى. وأعلت منزلة النفس الإنسانية ودعت إلى الحق والخير والجمال. وكانت روح الأدب القومي رومانسية ثورية فيها حس عفوي بإمكان التحرر من التخلف والظلم من خلال العمل والنضال المخلص النبيل.

نشأة المدرسة الرومانسية العربية والمؤهبات التي مهدت لها

إن عودة واعية إلى دواوين الشعراء المعاصرين ودراسة متأنية لأصحابه، تري « مدرسة إبداعية » قامت في الشعر العربي. سواء أكان ظهورها بوحي من الآداب الأجنبية، أم بتأثير من الأدباء الذين تخصصوا للتعبير عن الانفعالات الوجدانية.

وقد تعرض النقد الأدبي للحديث عن هذه الظاهرة. وفي مؤلفات أحمد زكي أبي شادي وصلاح لبكي والدكتور محمد مندور والدكتور إحسان عباس والدكتور محمد يوسف نجم والدكتور عيسى الناعوري والدكتور محمد غنيمي هلال ومحمد عبد الغني حسن ومحمد صالح الجابري والدكتور نقولا سعادة وأحمد أبي سعد وكثيرين غيرهم إشارات واضحة أو أبحاث معمقة في ظاهرة الإبداع الرومانسي في الشعر العربي الحديث.

وما من شك في أنها لم تظهر بشكل مفاجىء. فثمة مؤهبات ساعدت على ظهور هذا المذهب، الذي نؤثر أن نسميه بـ « المذهب الرومانسي » لما في هذه الكلمة الأخيرة من

إيحاءات في لغتها الأصلية. ويشير العلامة الدكتور جبور عبد النور إلى جذر كبير ما خطر ببال أحد من الدارسين المؤرخين لحركة الانبهار العربي بأضواء المذاهب الأدبية الغربية؛ ويعني به دواوين الشاعر خليل الخوري «١٨٣٦ - ١٩٠٧ م» الستة والصادرة كلها قبل عام ١٨٨٤ م. وتشيع في بعضها ملامح بارزة من المدرسة الرومانسية الفرنسية، وكان خليل الخوري على اتصال تراسلي مع قمة من قمم الرومانسية الفرنسية هو لامارتين «١٧٩٠ - ١٨٦٩ م».

كان خليل الخوري من رجال النهضة الأدبية في سورية في القرن التاسع عشر بما وضعه من التآليف أو نشره في جريدة «حديقة الأخبار» وقد شهد له الشيخ ناصيف اليازجي «١٨٠٠ - ١٨٧١ م» بالقدرة على نظم الشعر، وتنبأ له بمستقبل أدبي لامع إذ يقول له:

يا هلالاً قد أنارا	في الدجى وجهاً جميلاً
سوف نلقى منك بدراً	كاملاً يدعى خليلاً

وقد قسم جرجي بن نقولا باز صاحب مجلة «الحسناء» شعر خليل على أربعة أدوار: ١ - الفتوة. ٢ - الشباب. ٣ - الكهولة. ٤ - الشيخوخة. وقال: «إن شعره منسجم في غاية الرقة والطلاوة والسلاسة». وكتب لامرتين الشاعر الفرنسي الرومانسي عنه مقالات أذاعت صيته في أوروبة. وفي ديوانه «النفحات» ١٨٨٤ م يتعرض للحديث عن طبيعة الشاعر وماهية تفكيره وخيالاته ومهمته، بنظرات عميقة تقربه من أعلام الرومانسية العربية. يقول:

إنما الشعر قد أضحت له الـ	أرض والأفق وما الكون اشتمل
مطلق القدرة ما قيده	حكم قانون به يجري العمل
يرسل الزينة من أزهاره	لأكاليل سلاطين الدول
وإذا أنشد وصفاً أو شدا	فالصدى صوت تهاليل الملل
وصفات الناس في قبضته	وهو حر، كيفما شاء انفتل
كل قول قاله بين الملا	خرجت حكمته ضرب مثل
ينسج المرج بساطاً فوقه	يجلس الفكر أميناً من زلل
يجعل الزهر نجوماً في السما	ونجوم الأفق زهراً في الحلل
ويناجي الطير في تغريده	فهو معه في حديث وجدل

يقـذف النـار من الشمس علـى	لجـج البحر فتبـدو في شعـــل
يوقـــد النـــار ذكـــا فكرتـــه	بعقول النـــاس إن عم الخبـــل
يصنـــع اللؤلؤ من دمـــع بـــه	يحبـك العقـد إذا الدمـع هطـل
ولـــه ألــــف سمـــير في السما	من نجوم رشقتـــــه بالمقـــــل
يتعـــــلى نحوهـــــا منجذبـــاً	فـيرى قـدرة من عز وجـل

ولو أن هذا الشاعر ظل وفياً لآرائه النظرية لكان رائد الشعر الرومانسي العربي، ولكنه مدح السلاطين والولاة.. في غالبية شعره. ولم يدع لنفسه ولفنه إلا قصائد قليلة تناثرت بين شعر المناسبات والمديح والرثاء.

وعلى كل حال فقد كان لخليل الخوري أثر في الحركة الأدبية التي نشطت فيا بعد. فهو من أوائل الذين فتحوا باب الاطلاع على الآداب الأوروبية.

العوامل والمؤهبات التي ساعدت على ظهور المذهب الرومانسي العربي

ليست هناك سنة محددة تماماً ولدت فيها «المدرسة الرومانسية في الشعر العربي الحديث». ولكن هناك مرحلة معينة ظهرت فيها حركات أدبية وعوامل وظروف متنوعة أدت إلى تألق هذا المذهب بعد تطور وتفاعل بطبنين خفين. شأنه شأن المخلوق الذي لا تراه الحياة إلا بعد تاريخ من معاناته. من هذه العوامل:

١ - تأثيرات الغرب:

ففي منتصف القرن الماضي قوي الاتصال بالثقافة الغربية إذ أخذت البعثات تقصد أوروبة للتـزود بالعلوم العصرية الجديدة فتأثرت بها، وعادت تحمل هذا التأثير، وفي هذا الوقت وصل إلى المثقفين ما توصل إليه الغرب من أسرار الصياغة الشعرية ووسائل التصوير والإيماء، وكثرت الترجمات والمطالعات المباشرة في كتب الغربيين. وتأثر بها الأدباء والنقاد.. وهدتهم ثقافتهم الواسعة التي أخذوها عن الغرب إلى أن هناك أغواراً في النفس الإنسانية..وأسراراً في الطبيعة.. كما أن هناك من مواضيع الجمال ومثيرات الشجون، وآلام الآمال.. ما لم يقع عليه قدماء العرب؛ بينما نفذ إليه

الغربيون. وبهذا أثرت هذه التيارات الفكرية والشعورية في تطور الشعر العربي الحديث. وحين تذكر بدايات الحركة الإبداعية يذكر النقاد الخدمة الجليلة التي قدمها سليمان البستاني في ترجمته لإلياذة هوميروس شعراً والتي قدم لها بمقدمة مطولة حول ماهية الشعر ورأيه في العملية الشعرية وكيف ينشأ الشعر.

٢ – التجمعات الأدبية الجددة:

ومن هذه المؤهبات والعوامل ما نجده من دعوات تجديدية منظمة في تجمعات أدبية لها أسس وأركان محددة. من ذلك:

أ– حلقة اسكندر العازار:

ويذكر النقاد الشيخ اسكندر العازار «١٨٥٥–١٩١٦» وحلقته الأدبية فقد كان مطلق الرعيل الأول في المذهب الرومانسي. إذ مثل مع حلقته فئة المخضرمين الذين تأثر شعرهم بالرومانسية الغربية. وذلك عندما كان الأخطل الصغير في مرحلته الأولى مع الفباضين وشبلي الملاط «١٨٧٨ – ١٩٦١ م». وعندما كان خليل مطران يفتش عن طريق للرومانسية. وفي حلقة اسكندر العازار تطالعنا أسماء سليمان البستاني وشبلي الملاط ووديع عقل «١٨٨٢–١٩٣٣ م» وأمين تقي الدين «١٨٨٤ – ١٩٣٧ م» ونقولا فياض والياس فياض «...– ١٩٤٥ م» ونقولا رزق وسليم عازار وبشارة الخوري «١٨٩٠ – ١٩٦٨ م». وكان العازار شيخ حلقة الأدب هذه يجتمع بهم في ندوات خاصة على مجلس شراب ويقرأ عليهم شعراً فرنسياً رومانسياً، ويكشف لهم آفاقاً جديدة من الشعر الغربي الأجنبي ويعهد إليهم نظمها في الشعر العربي ومن يجيد فهديته ليرة ذهبية.

أما شعر شيخ الحلقة فنستشف في شعره أحياناً مثل الطيب. وأما بشارة الخوري فهو النجم الذي سطع نوره من أفراد الحلقة فنفذ إلى قلب كل قطر. وأما شاعر الأرز شبلي الملاط فقد عاش في فكره وقلبه في البادية بين شعراء العرب القدامى الذين استهواه أسلوبهم وإن اتجه بأسلوبه اتجاهاً حديثاً.

تقدم العازار زمانياً في تأثيره الرومانسي على خليل مطران «١٨٨٢ – ١٩٤٨ م»، ولئن تلثت منابع مطران الرومانسية فكانت فرنسية

وإنكليزية وذاتية فإن رومانسية اسكندر العازار كانت ثنائية المصدر: ذاتية في الأساس أولاً، مسترفدة بالأدب الفرنسي ثانيا.

ب- مدرسة الديوان والكنز الذهبي:

وسقط في أيدي العقاد والمازني مجموعة المختارات الشهيرة التي جمعها «بالجريف» أستاذ الشعر بجامعة أكسفورد باسم «الكنز الذهبي» The Golden Treasury وهي مجموعة تضم خير ما كتبه الشعراء الانكليز من شعر غنائي وجداني.. فنهل منها العقاد والمازني. وفي هذا الوقت ظهرت «مدرسة الديوان» وتبين أن المنهج الشعري الذي اختارته هذه المدرسة ودعت إليه هو المنهج الذي صدر عنه جامع «الكنز الذهبي» نفسه. ولاحظ النقاد أن كثيراً من المعاني الشعرية التي تخللت شعر هذه المدرسة كانت موجودة في هذه المجموعة.

جـ- الرابطة القلمية بالمهجر «١٩٢٠ - ١٩٣١ م»:

وكانت الرابطة القلمية أول مدرسة أدبية منظمة تنزع إلى تكوين جماعة ذات طابع خاص في التفكير والتعبير. وكان قطب هذه الدائرة جبران وهو الطائر المحكي فيها. وقد مثل فيها ميخائيل نعيمة دور الناقد. فكان لها كما كان سانت بوف Sainte-Beuve من المدرسة الرومانسية الغربية. ولم يكن جبران الشاعر اللبناني الوحيد الذي أحدثت آثاره ومناحي تفكيره قشعريرة في الشعر العربي الحديث. إذ أن لأعضاء الرابطة القلمية الآخرين الفضل الجليل في تحرير الشعر من القيود التي فرضت عليه.

د- مدرسة أبولو «١٩٣٢ - ١٩٣٤ م»:

وكانت مدرسة أبولو في مصر تعبيرا عن ملامح التطلع نحو الغرب وموازنة آدابه بآداب الشرق. انتظم فيها معظم الشعراء الرومانسيين الذين تبلور على أيديهم هذا المذهب. وبدا علي محمود طه وأبو القاسم الشابي أكثر شعراء هذه الجماعة دوياً في الأقطار العربية؛ وإن كان أبو شادي أول من بث فيها الروح، وجمع إليها شعراء من مختلف الاتجاهات.

هـ - جماعة الثالوث الرومنسي:

وفي تونس تألفت جماعة « الثالوث الرومنتسيم » من الشابي ورفيقيه محمد البشروش « ١٩١١ - ١٩٤٤ م » ومحمد الحليوي. واتخذت من الرومانسية مذهباً واتجاهاً، وصيرتها رابطة فكرية تجمع شملها، ثم راحت تهاجم جماعة « الإمارة الشعرية » في تونس والتي يمثلها الشعراء عبد الرزاق كرباكة ومحمود بورقيبة والطاهر النصار. لأخذهم بشعر المناسبات والتعازي والحفلات.

و- عصبة العشرة:

وفي لبنان تأسست « عصبة العشرة » التي كان قطبها ميشال أبو شهلا « ١٨٩٨ - ١٩٥٩ م » وأحد دعائمها الشاعر الياس أبو شبكة، وأما روحها فهو الشيخ خليل تقي الدين، وأما لولبها ففؤاد حبيش. كانوا أربعة، أما الستة الباقون فقد ظلوا خارج الجماعة. استمرت ثلاث سنوات فشنت أشد حربها على القديم وعلى شيوخ الأدب وكل أديب جاوز الأربعين. وقال عنها أبو شبكة: « إن عصبة العشرة صممت على أن تخدم الأدب العربي عن طريق النقد وغير « النقد ». وقد جعلت اجتماعاتها في إدارة جريدة « المعرض » فلما أوقفت انتهى عهد العصبة الذهبي ».

ز - روابط أدبية أخرى:

وهكذا نجد الأدباء في هذه المرحلة يميلون إلى التكتل والتجمع في جماعات أدبية وروابط. توحد بينهم نظرة كلية إلى طبيعة العمل الأدبي وأدواته. فيضعون لأنفسهم أسساً تقوم في أكثر الأحيان على ما تبناه الغربيون من آراء المدرسة الرومانسية.

ففي المهجر الجنوبي أسس عقل الجر « النادي الفنيقي » بالبرازيل. وفي « سان باولو » أنشأ ميشال معلوف وشكر الله الجر « العصبة الأندلسية » « ١٩٣٣ - ١٩٤٦ م » بالبرازيل أيضاً. ودعا وليم صعب إلى تأليف « الرابطة الأدبية » « ١٩٤٩ - ١٩٥١ م » في بونس آيرس لتجمع شمل الأدباء في الأرجنتين.

وظهرت جماعة « الوقت الضائع » بالعراق فضمت فئة من الشبان الذين استمدوا مفاهيمهم من النظريات الأدبية الحديثة. وقد أسسها الشاعر بلند الحيدري. وكان بدر

شاكر السياب يذهب إلى مقهى « واق الواق » البعيد ليجتمع بها في مرحلته الرومنطيقية أيام دراسته بدار المعلمين ١٩٤٣ - ١٩٤٨ م.

وفي السودان ظهرت « المدرسة التيجانية » وكان أتباعها منتشرين في السودان وموريتانيا والجزيرة العربية وتونس والجزائر والمغرب.

وكانت « رابطة الأدب الحديث » ١٩٥٣ م في مصر تجمع أبناء الأمة العربية خلفاً لـ « جماعة أبولو » و « رابطة الأدباء » التي أنشأها ناجي قبل ذلك.

وفي الكويت ظهرت أيضا « رابطة الأدباء الكويتيين » التي كان من أعضائها محمد مهدي المجذوب.

٣ - المجلات والصحف الداعية للتجديد:

وأسهمت المجلات الأدبية في هذه الحركة التجديدية الحديثة.. وحملت صفحاتها الأعمال الأدبية التطبيقية لهذا التجديد. ففي المهجر الشمالي أصدر إيليا أبو ماضي مجلة « السمير » ١٩٢٩ م وكان عبد المسيح حداد قد أسس مجلة « الفنون » ١٩١٣ م ثم راح ينشر إنتاج الرابطة القلمية في مجلة « السائح ». وأنشأ في المهجر الجنوبي ميشال معلوف مجلة « العصبة الأندلسية » التي رعاها شكر الله الجر بماله، ونفوذه، ثم عهد برئاستها إلى شفيق معلوف.

ومن مصر انطلقت مجلة « أبولو » تحمل قصائد مختلفة لجميع الاتجاهات. ولكن مسحه من التجديد كانت تبدو على صفحاتها. وأنشأ أحمد شاكر الكرمي في مصر أيضاً مجلة « الميزان » ١٩٣٣. والتف حولها عدد من الشبان المجددين، أخذوا على عاتقهم مجاراة التيارات الفكرية الحديثة، وتحطيم أصنام الأدب، وكان كثير منهم يسير على نهج العقاد، والمازني، وطه حسين. وفي المرحلة التي حمي فيها الصراع بين المجددين والمحافظين في مصر، صدرت مجلة « الحديث » ١٩٢٧ - ١٩٥٩ م » تحمل رسالة التجديد، لبداية مرحلة التحول في مجاراة التيارات الفكرية التي تبناها زعماء التجديد. وهي تعد الآن من المراجع الوثيقة للتيارات الفكرية المعاصرة.

وكتبت « عصبة العشرة » بلبنان في جريدة « المعرض »، لتعبر عن المفاهيم الحديثة في عالم الأدب. بينما كانت جريدة « البرق الأدبي » و « المكشوف » تدعوان إلى ذلك من قبل.

٤ - الانتقادات التي وجهت إلى الاتباعيين:

وأثناء قيام هذه الجماعات الأدبية كانت هناك حملات قوية تشن على الأدب الكلاسيكي الذي تزعم مدرسته البارودي وشوقي وقد تركز الهجوم على الأغراض الشعرية وقالب التعبير والصنعة وتفكك القصيدة. ثم امتد إلى النثر. فما مواد هذه

أ- الهجوم على الأغراض التقليدية:

كانت هذه الحملات تتجه أول ما تتجه نحو الأغراض التقليدية، وتفكك القصيدة، والتصنع البلاغي فيها. فمع ما كان في الشعر العربي الاتباعي من عناصر كتبت له البقاء والسير. فقد تعرض لانتقادات الجيل التالي. وإذا أردنا التحديد. فإن بدايات الانتقاد، واكبت الشعر الاتباعي، منذ نشأته، وكانت الأغراض التقليدية التي أدار المتمسكون بالديباجة العربية حولها تجاربهم الانفعالية. أشدها عرضة للهجوم. فقد تركز النقد عليها. وهي نقطة ضعف لم يستطع الاتباعيون الدفاع عنها بشكل جاد. وهذا الانتكاس الذي مست به الأغراض التقليدية إنما تبلور على أيدي جماعة من هؤلاء المتعمقين في دراسة المذاهب الأوروبية الحديثة.

ب- حذاء الصين وقالب التعبير:

وسخر المجددون من قوالب التعبير الضيقة.. ونجد أسعد داغر يهزأ بالتقليد والتقيد المحدود في الشعر العربي. ويهاجم خليل ثابت شعر الفخر والغزل والمدح والرثاء والوصف والحكمة، الذي ورثنا عن الجاهليين قائلاً: «لكننا لم نتجر بهذا الإرث ولم نتطلب نموه... فالشاعر في القرن التاسع عشر لا يزال يحدو الإبل، ويبكي لهبوب ريح الحجاز، ويترنح لذكر الرقمتين... فتبدو له المركبات الحديثة في صور هوادج البدو، ويرى في الأهرام أطلال الأحياء، فلا يريد أن يعلم سوى ما علمه امرؤ القيس وشركاؤه... فصنعنا للشعر قالباً من حديد، ضمناه قرائحنا وخاطرات أفكارنا كما يفعل أهل الصين بأقدام بناتهم، فلا القالب يتسع، ولا الرجل تنمو...».

وكان النقاد العرب يقيسون الشعر الاتباعي العربي بمفاهيم نقدية انكليزية أو فرنسية أو غيرها.. ومثال ذلك ما صنعه العقاد عندما حلل شعر شوقي.

ج - هجوم على الصنعة:

وبيّن سليمان البستاني في مقدمة الإلياذة ١٩٠٤ م زيف الصنعة ونقص فهم المقلدين لحقيقة الشعر. وكذلك فعل أمين الريحاني حين هاجم الصنعة والكذب في الأدب. أما مارون عبود فقد سخر بشكل لاذع من التقليد المحدود واستعمال المبالغات القديمة.. وعدّ أصحابه في مرتبة الحيوانات المجترة.

د - هجوم على تفكك القصيدة:

ونادى المجددون بضرورة «الوحدة العضوية» في القصيدة، وذموا تقطع أوصالها واشتمالها على أغراض متنوعة على نحو ما فعل العقاد في «الديوان» والدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «النقد الأدبي الحديث». وكانت نظرية الوحدة العضوية المستوحاة من كولردج أو أرسطو أو الشاعر الانكليزي سبندر تلقى لدى العقاد وهلال اهتماماً خاصاً. وهما يقصدان بها إدخال الفكر والمنهجية في القصيدة وعدم إحلال عضو محل الاخر. حتى تكون القصيدة كالبنية الحية لكل جزء وظيفته فيها يؤدّي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والإحساس....

هـ - امتداد الصراع إلى ميادين النثر:

وامتدت عدوى الصراع بين القديم والجديد إلى ميادين النثر، وتجلت في النقاش الذي قام بين الرافعي وطه حسين. فالرافعي متمسك بالقيم الموروثة. وطه حسين مُجدد مطور.

٥ - معاناة الجيل بعد الحرب العالمية الأولى:

ويعزو بعض النقاد أسباب ظهور هذا المذهب إلى ما كان يعانيه الجيل العربي أثناء الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها حيث العذاب والجمود وكبت الحريات والعواطف، والقيود الرهيبة، فانطوى الشاعر على ذاته وانسحب إلى دنيا الأحلام متقلباً بين اليأس والأمل يعيش في غربة ناثراً حوله الأشباح والظلمة، حالماً بالطفولة والطبيعة، منشداً أناشيده الملأى بالأنات والحسرات والدموع، والرغبة المكبوتة، والشكوى واليأس.. بل وبمناداة الموت تخلصاً من شقاء العيش.

وفي هذه النظرة كثير من أوجه الصواب. ولكن نشوء المذهب الرومانسي لا يمكن أن يفسر بهذا العامل. ولأن هناك جملة المؤهات الأخرى التي ذكرنا بعضها فيما سبق، تضافرت مع بعضها لتكوِّن في النهاية المدرسة الرومانسية في الشعر العربي الحديث.

* * *

وانساح المد الرومانسي وبدأت إلهامات بودلير وريث الرومانسية ومالارمية البرناسي وفرلين الأقرب إلى الرمزية وألفريد دي فيني على اختلاف مذاهبهم الفنية تظهر في الشعر الانفعالي الذي طلع به علينا عمر أبو ريشة والياس أبو شبكة ومحمد رشاد راضي وعلي محمود طه والشابي. والحق أن هذه الحركات الكثيرة والعوامل التي سبق الحديث عنها تمخضت في النهاية عن مدرسة رومانسية عربية لها خصائصها ومقوماتها بحيث يمكن القول عنها إنها رومانسية عربية صرف.

لقد كان الشاعر العربي يأخذ من غيره، في الوقت الذي يكون فيه أديب آخر يتأثر بشعره. خذ مثالاً على ذلك أبا ريشة نفسه فقد تأثر بالأخطل الصغير يوم كان بشارة الخوري ينشر إنتاجه في معظم أقطار العروبة. ولأبي ريشة قصيدة في حفلة تكريمه ١٩٦١ م يصفه فيها بأنه أشعر الشعراء، ولا يصعب على قارىء ديوان أبي ريشة أن يلاحظ بصمات الأخطل الصغير واضحة فيه. أما عمر أبو ريشة فقد أثر في كثير من شعراء العصر.

ويكاد ينعقد الإجماع على أن الشابي كان تلميذاً للمدرسة المهجرية. وأثر جبران واضح فيه وفي شعره. ومطران الذي تأثر بالشعر الفرنسي عاد فأثر في شاعرية أبي شادي وإبراهيم ناجي. وقد اعترف أبو شادي بأستاذية مطران حتى سماه «المعلم الأول». أما تأثيرات علي محمود طه والتيجاني وإبراهيم ناجي فقد ظهرت واضحة في شعر الشاعر اليمني لطفي جعفر أمان.

الفصل التاسع

بين العامية والفصحى

كتب أحد المبشرين في مصر، سنة ١٨٦٤. يقول: « أفضّلُ أن أسير على قدميّ من الاسكندريّة إلى رأس الرجاء الصالح، وأجوب إفريقيا ماشياً على قدميّ، من أن أتعهّد مرة واحدة بالسيطرة على اللغة العربية ».

تلك هي بداية المشكلة، أو « المعركة الكبرى » التي نشبت بين أنْصار اللغة العاميّة وأهل الفصحى، فقد أدرك المبشرون الأوروبيون قبل غيرهم من الناس، أن من المستحيل عليهم تحقيق انتصار صحيح في ديار العربية، إفريقية كانت أم آسيوية، ما لم يسيطروا على اللسان العربي، ويصبح أداةً طيّعةً في أيديهم، لبلوغ ما يتوقون إلى بلوغه...

النصر الحقيقي

كان أهل أوروبا يدركون أتم الإدراك أن النصر الحقيقي، في صراع الأمم، وتنازع الشعوب، لا يكون على يد الجنود، والأسلحة، والأموال، وأن الهزيمة العسكرية التي يمنى بها شعبٌ ما، لا تعني شيئاً إذا لم تواكبها هزيمة ثقافية!

لقد تمكنت روما، في غابر العصور، من دحر أثينا والقضاء على سلطانها السياسي، ولكنها ما لبثت بعد فترة قصيرة، جد قصيرة، أن أخذت بحضارة

أثينا، وطرائق تفكيرها، وطراز معيشتها، واقتدت بعلمائها وفلاسفتها وأدبائها. وبهذا، تمكنت أثينا من احتلال روما، ثقافياً، والهيمنة على كيانها العقلي والاجتماعي.

واستطاعت حشود جنكيز خان وهولاكو وتيمورلنك احتلال بغداد، والتوغل في فارس وبلاد العرب، ولكن تلك الحشود والجحافل الغازية وجدت نفسها بعد فترةٍ قصيرة أيضاً، غير قادرةٍ على فهم شيء مما يدور في العقول والقلوب والنفوس لدى أبناء هذه الديار وآهليها، فعمدت إلى اعتناق الإسلام ديناً، وإلى كتابة لغتها بالخط العربي، على الأثر... وبهذا انتصر العرب وهم الذين هزموا في ساحات القتال.

هذان مثلان واضحان، أولهما قدمته العصور القديمة، وثانيهما القرون الوسطى.

وحين احتل الألمان باريس عام ١٩٤٠، كان أندريه جيد (مات عام ١٩٥١) يكتب «يومياته»، ومعظمها يدور حول هذه الفكرة، وهي أن ألمانيا لن تنتصر على فرنسا، لأنّ هذه تتمتع بـ «ثقافة» مستقلّة وأصيلة، وأن الاحتلال العسكريّ لا يفيد، ولا يثمر، لأنه في النهاية، هزيمة فكرية وأخلاقية منكرة! حتى إذا أقبل عام ١٩٤٧، وكان الألمان قد جلوا عن فرنسا، تقدّمت أكاديمية استوكهلم ومنحت أندريه جيد جائزة نوبل للأدب، توكيداً منها لحقيقة هذا الدرس الذي ألقاه جيد على معاصريه في أظلم حقبةٍ من حقب التاريخ الأوروبي.

احتلال مصر

نال إسماعيل لقب «خديوي» - ومعناه السيّد - عام ١٨٦٧، ولكنه أغرق مصر بالديون لدرجةٍ قبل معها أن تكون السيادة الفعلية على مصر،

للإنكليز والفرنسيين معاً، وهم مهندسو قناة السويس ومّولوها عام ١٩٦٩.

وأحدثت هذه السيادة ضرباً من الاستياء العارم في أوساط المثقفين المصريين، وكان في مقدمة هؤلاء أحمد عرابي وسامي البارودي: الأول قائد عسكري، والثاني شاعر بنسبة ما هو قائد أيضاً. ثم سرى الاستياء إلى صفوف الجيش والشعب، فضاق به الإنكليز ذرعاً، وجرت مساومات بينهم وبين الفرنسيين، أدّت إلى احتلال هؤلاء تونس، وإطلاق يد بريطانيا في مصر.

وهكذا... وقع الخديوي «السيد» ومملكته في قبضة الإنكليز، ولم يبق أمام بريطانيا سوى تثبيت هذا الاحتلال، وتعميقه، والاحتياط لكل ما قد يضعفه، ويُنهيه. ولكن كيف؟

كان الإنكليز يعرفون من تجاربهم الاستعمارية السابقة، وهم الذين أحاطوا إحاطةً شاملة بكل ما جرى لأمبراطوريتي الاسكندر ويوليوس قيصر، أنّ السيطرة العسكرية ليست شيئاً ذا بال، إزاء السيطرة الثقافية، ورأوا رأي العين أن مثقفي مصر هم الذين قاوموهم، حين دفعوا بأساطيلهم إلى سواحل مصر.

تحالف ألماني - بريطاني

كانت ألمانيا تتمتع في الربع الأخير من القرن الماضي، بالمقام الأرفع في دنيا الثقافة، وكان لعلمائها وفلاسفتها وأدبائها وشعرائها وباحثيها مكانة لا تدانيها مكانة غيرهم، لدى الأمم الأخرى؛ وقد أفادت بريطانيا من هذا الموقف، لتشدّد قبضتها على الشعوب التي تخضع لها في إفريقيا وآسيا.

ثم كان أن استخدمت باحثاً ألمانيًّا في الدراسات اللغوية، إسمه «ولهلم سبتّا» أعطي لقب «بك» من بعد، لِلْإشراف على مكتبة الخديوي، وكان يقال لها: «الكتبخانة» الخديوية.

كان هذا الباحث الألماني يعمل على تحقيق مبدأٍ يراه جليلاً، هو تغيير الأحرف العربية، «وقد استعدّ لذلك بدرس حروف الهجاء وأساليبها في كل لغات الأرض، ولا سيّما تغييرات حروف الهجاء اللاتينية المستعملة الآن في أوروبا وأمريكا».

ولم يكن القصد من تغيير الحروف العربية سوى إحياء «العاميّة» المصرية أولاً، وجعلها لغة كتابة.

وهذا ما ذكرته مجلة «المنار» - المجلّد الأول سنة ١٨٩٨ في هذا الشأن:

«... وألّف سبتّا بك كتاباً ألمانيًّا في صَرْفِ هذه اللغة العربية المصريّة ونحوها، وهو الكتاب العلمي الوحيد الذي وُضِع للغةٍ من اللغات العربية العاميّة. وجمع كتاباً أيضاً في الأمثال العامة، وقصصاً في العامية المصرية، وترجمها إلى الفرنسية. وكان عارفاً تامَ المعرفة باللغة المستعملة في كل القطر المصري...».

ولكن هذا البك الألماني لم يعمّر كثيراً، إذ قضى وهو في الثلاثين من سنيه، فاستلم الراية من يده إنكليزيان: الأول اسمه «ويلمور»، والثاني اسمه «ويلكوكس»، وسعيا ما وسعها السعي، نحو نقل أفكار سبتّا بك من الحيّز النظري إلى الصعيد العملي.

وجهة النظر العاميّة

ما هي المبررات التي كان يقدّمها أولئك الإنكليز والألمان، لتفضيل العاميّة على الفصحى؟

لقد صدرت كراريس خاصّة عن دُعاة هذه الفكرة، يقول أحدها: «... ونتيجة ذلك كله جعل الأمة المصرية أمةً متعلمة، عزيزة الجانب متحدة الكلمة... وأما فوائد استعمال العامية المصرية بأحرف لاتينية، فهي

كما يلي: ١) تسهيل التجارة. ٢) تعميم التعليم. ٣) حفظ اللغة العامية. ٤) قلة نفقات الطبع. ٥) توحيد اللسان بين الوطنيين والأجانب ».

والواقع أن تغيير الأحرف العربية لم يجد من يتقبله، وتبيّن فيما بعد أنه باهظ التكاليف، فلا يسهّل التجارة، ولا يعمّم التعليم، ولا يقلّل من نفقات الطبع، ولكن دُعاة العامّيّة أصرّوا على إبراز « الصعوبة في تعلّم الفصحى »، وأغفلوا من بعد قضية تغيير الحروف، ثم أهملوها إهمالاً تامًّا.

وهنا تحوّل الجهد إلى وجهة أخرى، هي التشديد على التخلص من الفصحى، وتعزيز العامّيّة، وانتقلت الحركة من مصر إلى لبنان وسورية، وراحت الكتب الهادفة إلى تدريس العامّيّة، تصدر في الأسواق.

أنقل إليكم، فيما يلي، فقرات من « مقدّمة الطبعة الأولى » لكتاب عنوانه « الكلام العربي الدارج في سوريا » تأليف: جورج شيرر إس.ع، إس.ل. رئيس المدرسة اللبنانية للصبيان، وحبيب حتّي إس.ع. نائب رئيس مدرسة المرسلين، سوق الغرب، لبنان، طبع في المطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٩٢٣:

« لمعشر الناطقين بالضاد نهديه كتاباً ملؤه الصواب والخطأ، فالخطأ واضح لذي باصرةٍ في حركات الكتاب وسكناته وتعابيره واصطلاحاته. والصواب أوضح منه لذي بصيرة في اتخاذ الكتاب أقرب الطرق للوصول إلى الغرض الأوليّ من اللغة...

« يهبط الأجنبيّ الأصقاع العربية ليتاجر، ويطبّب، ويعلم، ويُبشّر، ويسوس، وبعبارةٍ أخرى ليخالط أهل البلاد ويعاشرهم، فيقف على قارعة الطريق، وقد أعياه سِفْرُ لغتهم الطويل، فينادي ويقول: « قِفْ أيها الحوذيّ مكانك »... ولو أنصف الزمان ذاك الأعجمي لعلّمه أن يقول: « وقّف يا عربجي! »...

« اللغة الدارجة هي لغة الناس العامّة، والفصحى هي لغتهم الخاصّة والتعميم قبل التخصيص... ».

كانت المسألة إذن، في جوهرها، تخفيف الأعباء التي ترهق الأجانب في ديار العربية، كلما حاولوا الفهم، والتفاهم، والتعامل، لا أكثر ولا أقل.

أصوات التأييد

ولَقِيَتْ هذه الدعوة إلى اصطناع العامّيّة بدلًا من الفصحى، أشخاصاً أيّدوها، وعملوا على نشرها. وكان سلامة موسى في مقدّمة هؤلاء المؤيدين.

يمكن تلخيص آرائه في هذا الموضوع، على النحو الآتي:

١) السير وليم ويلكوكس - أكبر دعاة الإنكليز إلى نبذ الفصحى - من عظماء الهندسة. وهمومه مصرية أكثر مما هي إنكليزية.

٢) التأفّف من اللغة الفصحى التي نكتب بها ليس حديثاً، إذ هو يرجع إلى ما قبل ثلاثين سنة، حين نعى قاسم أمين على الفصحى صعوبتها (أنقل هنا عن مجلة « الهلال »، تموز، ١٩٢٦).

٣) الفصحى صعبة التعلّم.

٤) الفصحى لا تؤدّي أغراضنا، ونكبتنا الحقيقية أنها لا تخدم الأدب المصري.

٥) لا يمكن أن تنشأ « الدرامة » مثلًا، ما لم تستخدم اللغة العامّيّة.

٦) الفصحى تبعثر وطنيتنا المصرية، وتجعلها شائعةً في القومية العربيّة، فالمتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب، ويعجب بأبطال بغداد، بدلًا من أن يشرب الروح المصرية، ويدرس تاريخ مصر.

٧) الفصحى لغة بدوية، والثقافة هي بنت الحضارة وليست بنت البداوة.

تلك هي أبرز النقاط الفكرية التي استند إليها دُعاة العاميّة، وهي ترداد واضح لما يقوله الإنكليز والألمان الذين لا يرون سوى ألسنتهم، وآدابهم، ونمط حياتهم.

نتائج الحملة

هذه الحملة على الفصحى التي بدأت مع الاحتلال البريطاني لمصر، واستمرّت حتى الحرب العالمية الثانية، أفضت أول الأمر، إلى نشوء صحفٍ تعتمد العاميّة في تعبيراتها وكتاباتها، فكانت جريدة «الحمارة» و «اللجام» و «الغزالة» و «الشيطان» في أواخر القرن المنصرم، وبدايات هذا القرن.

وحين تنامت الأنواع الأدبيّة من بعد، وأبرزها «التمثيليات» و «القصة» والرواية، وجدنا العاميّة تتفشى في مجمل هذه الأنواع، ويستخدمها توفيق الحكيم في «عودة الروح» مثلاً، كما استخدمها كتاب الأدب المسرحي في لبنان، مثل سعيد تقي الدين، وفريد مدور، وغيرهما، واعتمدتها بعض الصحف والمجلات الأسبوعية في كثيرٍ من الأقطار العربية («الدبّور» في لبنان).

ثم انصرف الاهتمام إلى نوعٍ أدبيّ لم يكن لينال أدنى رعاية من قبل، ونعني به «الأمثال العاميّة»، فقد وضع «العلّامة المحقق المغفور له، أحمد تيمور باشا» كتاب «الأمثال العاميّة» أصدرته «لجنة نشر المؤلفات التيمورية» عام ١٩٤٩. وعُني الدكتور أنيس فريحة بـ «أمثال لبنان العاميّة» فجمعها وترجمها إلى الإنكليزية، وصدرت في مجلدين.

وأخيراً، كان من نتائج تلك الحملة، تقوية «الشعر الشعبي» المنظوم بالعاميّة الذي برز فيه شاعر مثل ميشال طراد، وإميل مبارك في لبنان، وبيرم التونسي، وغيره، في مصر. وكان للأغاني الشعبية دورها الفعّال في انتشار العاميّة على يد عمر الزعني وأمثاله.

مع الفصحى

أثارت الحملةُ على الفصحى كثيراً من ردود الفعل الدفاعية، العفوية، وأحدثت جوًّا من التوتر، أليماً في معظم الأوساط، لسببين واضحين:

١- إنّ الأجانب هم الذين طرحوا القضية، بمعنى أنها لم تنبثق من الداخل، داخل الإطار العربي. وكان طرحها، وأسلوب طرحها، ينطويان على شيءٍ من التحدّي والاستفزاز، إذ شدّد طارحوها على «صعوبة الفصحى»، و «عنصر التخدير» في ألفاظها ونبراتها وطرائق تلاوتها، و «عجزها» عن استيعاب الحضارة الحديثة، و «النزعة البدوية» أخيراً في تعبيراتها وتراكيبها.

٢- إنّ الذين تبنّوا الدعوة إلى العامّيّة من العرب أنفسهم، كانوا على وجه الإجمال، من ذوي النزعات الشعوبية والإقليمية الضيقة، الرافضة لكل ما هو عربي، وكل من هو عربي، والضائقة ذرعاً بالقومية والفكرة العربية، كما رأيت صراحةً، في كلام سلامة موسى.

هذان السببان أسقطا، في نظر الجمهور على الأقل، كل دعوى بالإصلاح، والنهوض، والتمدن، والتفكير الموضوعي السليم، والأخذ بقواعد العلم الحديث في بحث القضايا العامّة، وتقرير الخط العملي في السير نحو حلّها.

وحين انتقلت المسألة إلى هذا الصعيد، سمع الناس شاعر النيل حافظ إبراهيم يخاطب الجمهور، على لسان اللغة العربية، قائلاً:

أيُطْرِبُكُمْ مِنْ جانِبِ الغرب ناعبٌ ينادي بوأْدي في ربيع حياتي؟!

النخبة تتحرك

كانت الدراسات القومية، وحديث الحضارات والثقافات، والمباحث الأنثروبولوجية (علم طبائع البشر) والتاريخية والاجتماعية، قد عادت إلى

الظهور على أيدي الألمان، خاصّة في الربع الأخير من القرن الماضي، والربع الأول من هذا القرن، وهي التي كانت قد ازدهرت وربَتْ مع الثورة الفرنسية الكبرى، ثم خبا لهيبها وطوي ذكرها مع إحياء الأمبراطورية، وتسنّم نابليون الثالث عرشها في فرنسا.

عادت إذن تلك الدراسات والمباحث، ومعظمها يؤكّد على قيمة اللغة، ودلالة اللغة، وأثر اللغة في حياة الأمم وتطورها وتقدّمها.

وسرت العدوى إلى شعوب آسيا وإفريقيا، وإذا بالنخبة في هذه البلدان تتحرّك في تلك الوجهة، وتنقل آراء فيخته، وهيغل، واشبنغلر، وتوينبي، وألفرد نورث وايتهد، وغيرهم، وغيرهم...

وكانت المجلات والصحف الكبرى في العالم العربي، ميادين ذلك العراك الفكري والأدبي، حول اللغة وتطويرها، وتهذيب قواعدها، وطرائق تعليمها، وكيفيات إحيائها والحفاظ على تراثها، إلخ...

دفاع عن اللغة

كان من الطبيعي أن تهدأ تلك المعارك، خلال الحرب العالمية الثانية، لا سيا أن تركيا التي أذعنت لإملاءات الغرب يوم أخذت بالحرف اللاتيني، وألغت علاقتها بالعربية، وقفت آنذاك على الحياد، خلاف الموقف الذي اتخذته في الحرب الأولى.

وحين انهارت النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا، أخذت النزعات الشوفينية تتوارى شيئاً فشيئاً، كما توارت الحملة على الفصحى، ولم تجد العاميّة على الأثر، مَنْ يأخذ بعدُ بناصرها، ولم يثر موضوعها من بعد، سوى صوتٍ خافتٍ، جدّ خافتٍ، في لبنان. ثم اضمحلّ هذا الصوت أو كاد...

وحين قامت جامعة الدول العربية في القاهرة، أنشأت «معهداً للدراسات

العليا »، يتوالى على منبره المفكرون والأدباء والباحثون من جهات العالم الأربع، ويلقون فيه المحاضرات في مختلف الموضوعات، وتصدر عنه المؤلفات في كل علم وفن وبحث...

وتناول موضوع اللغة أكثر من باحثٍ ومؤلف في ذلك المعهد، وكان في مقدمة هؤلاء، محمد عطيّة الأبراشي، خريج جامعتي إكستر ولندن، والمراقب العام المساعد بوزارة المعارف المصرية.

ألقى الأبراشي عدة محاضرات في ذلك المعهد سنة ١٩٤٧، جمعها في كتاب كان عنوانه «لغة العرب وكيف ننهض بها» وجعله ذا قسمين: الأول، القسم التربويّ، والثاني، القسم اللغوي، ودرس فيه أهم المشكلات التي تعانيها العربية، مدافعاً عنها، وعن تراثها.

أمراض أخلاقية

أشار الأبراشي، أول ما أشار، إلى ضآلة العناية باللغة العربية في مدارس مصر، مبيّناً أن «السياسة كانت لها اليد الطولى في هذا التوجيه، فحاربت اللغة العربية وحجبت آدابها حتى لا يتيقّظ الشعب، ويتنبّه المصريون، وعمدت إلى التوسع في القواعد - وهي فلسفات بعيدةٌ عن صميم اللغة- حتى يبغض الشباب لغتهم، ويمقتوها كل المقت، لصعوبة القواعد من جهة، ولخُلُوّ المناهج من الآداب... من جهة أخرى. وبذلك ينبذون لغتهم ظهرياً، ويتطلّعون إلى اللغة الأجنبية ويعدونها لغة العلم والأدب والفن، فيشب الشاب مصريَّ الجسم، أجنبيَّ العقل والروح، فتنجح السياسة السلميّة الخفية أكثر مما نجحت السياسة الحزبية المكشوفة، كما أنه كان من آثار هذا العهد الماضي، الإمعانُ في تحقير مُدَرِّسِ اللغة العربية بنقص راتبه، وحرمانِهِ رِزْقَه، وعدم إسناد الوظائف الرئيسة إليه، وعدم الاعتراف بجهوده ولو أتى بالمعجزات! » (ص ١٠ - ١١).

هذا أول مرض تنعكس آثاره السيئة على حياة المصريـين، ويكون سبباً في نجاح الحملة التي شنّها الأجانب على الفصحى.

أما المرض الثاني، فكان كما بيّن الأبراشي، الافتتان بكل ما هو أجنبيّ:

« ... ومن الأدواء الدويّة التي مُنِيَ بها المصريون تعلقهم بكل ما هو أجنبيّ، في اللغة وغير اللغة، يفضّلونه على ما عندهم من ندٍّ ونظير. وقد أورثهم ذلك عدمَ الثقة بالنفس، وفقدان الكرامة، وانطفاءَ نيران الغيرة، حتى أنّ بعض المفتونين ممن استهوتهم مدنية الغرب وحضارته يسوّل لهم هذا الداء أن كلّ ما هو أجنبيٌّ عظيم، وكل مصريّ بجانبه حقير، في اللغة والعلم والصناعة والتجارة... » (ص ١٩).

والواقع أن مثل هذه الأمراض لم تنتشر في مصر وحدها، وإنما كانت « أوبئةً » تفشتْ في كل بيئةٍ عربية عانَتْ، ولا تزال تعاني، من الاحتلال الأجنبي، وكانت الجزائر، وفلسطين اليوم، أكبر الأمثلة على تفشي تلك الأمراض في ربوعها.

تطور القضية المطروحة

كان المراد في الأصل، تبديل الحروف العربية أولاً، واعتماد العامّيّة في الكتابة أخيراً، تحت ستارٍ من تسهيل التجارة، وتمكين الأوروبيين من قراءة العربية، وتيسير التفاهم مع الأجانب.

ولكن تبديل الحروف - كما تبيّن من بعد - أكثرُ صعوبةً، وأبهظُ نفقةً، وأعسرُ منالاً، إذ لم يكن لدى تركيا من التراث الذي تودّ المحافظة عليه سوى ٣٠٠ كتاب في أقصى حد، بينما تبلغ مؤلفات ابن سينا وحده ما يقارب هذا العدد أو يزيد عليه. فما القول بعدُ بتلك القناطير المقنطرة من المخطوطات العربية المنتشرة في أرجاء العالم كله، ودعك من المطبوعات التي لا تُعَدّ ولا تحصى، ومعظمها مما لا يستغنى عنه، ولا سبيل إلى إهماله؟!.

هكذا تبيّن العقم الاقتصادي في هذه العملية التي لن يربَحَ بها أحد، وتكون الحضارة البشرية وحدها هي الخاسرة، إذ يضطرّ العربُ إلى إلغاء خمسة عشر قرناً من تاريخهم في البحث والتدوين، ويضطرّ العالم إلى تجديد التدوين بما يعادل جهد مائة مليون على الأقل- لأن هناك لغات أخرى تكتب العربية: الفارسية، والأوردية، والسواحلية- طوال خمسة عشر قرناً.

إزاء هذه الحسابات، أهمل أنصار الحرف اللاتيني الجانب الأول من القضية التي طرحوها، وظلّ الجانب الآخر، وهو إحلال العامّيّة محل الفصحى، لتذوب الفروق الضخمة بين لغة الكتابة ولغة التخاطب.

هنا أصبحت الكلمة للأدباء، والشعراء، والمفكرين اللغويين، وكُفّت أيدي الاقتصاديين ورجال السياسة، ودخلت القضية طوراً جديداً، يسهل معه حلّها على نحوٍ يُرضي جميع الأطراف.

العامّيّة عربية الأصل

الحقيقة الناصعة الظاهرة لكل ذي لبٍّ ونظر، هي أنه لا وجود للغتين مختلفتين: عامّيّةٍ وفصحى. وليست العامّية سوى عربيةٍ أصاب الانحراف والتحريف الكثير من ألفاظها وتراكيبها، وأهملت فيها قواعد النحو والصرف، وأدخلت عليها بعض الكلمات الأعجمية، شأنها في ذلك شأن الفصحى دون أدنى فرق.

ها هو محمود تيمور باشا في كتابه «الأمثال العامّيّة» يرُدّ الكلمات إلى أصلها الفصيح، ويفسّرُ الغامض منها بالعبارة المفهومة، أو الكلمة الشائعة، فلا يبقى فرق بين عاميّ وفصيح.

وها هو الشيخ أحمد رضا في كتابه «ردّ العامّيّ إلى الفصيح» يثبت أن لكل تعبيرٍ عامّيّ أصلاً فصيحاً، ويشرحُ الغامض من الفصيح بالرجوع إلى ما يرد على ألسنة العامّة.

وكان من شأن هذا الأصل الواحد للغتي الكتابة والتخاطب، أن أعان الأدباء والشعراء والصحافيين، وكتاب القصة والمسرحية خاصة، على الإفادة من العامية لإغناء الفصحى، والإفادة من الفصحى لإغناء العاميّة.

ولا سبيل إلى القول: إن لغة الناس واحدة، حتى في إطار الانكليزية أو الفرنسية أو الروسية... ومعنى ذلك أن الحياة هي الأساس في التعبير، وأن التجربة العملية هي القائمة وراء البيان وأسلوب البيان. ومن الواضح أن للمهندس الميكانيكي «لغةً» تختلف في بعض الوجوه، وكثير من التفصيلات عن لغة الفيلسوف مثلاً أو الفلاّح.

والكاتب المسرحي الموهوب يستخدم عبقريته أكثر ما يستخدمها في طرائق تعبيره، ولا يبالي بشيءٍ من الاصطلاحات التقليدية، فإذا احتاج إلى العامية استعملها، وإذا احتاج إلى أرقى مستويات البيان العربي، تسنّمها وظلّ طبيعياً في كل ما يكتب.

خلاصة المعركة

ليست العربية «بدعاً» في اللغات من جهة ازدواجها بين عاميةٍ وفصحى. لقد كان ميسترال ينظم بالفرنسية العاميّة واستطاع أن يحرز جائزة نوبل للأدب، لأن المسافة بين عاميّة فرنسا وفصحاها ضيقة، وكان أدباء فرنسا الكبار يفهمون ميسترال، كما كان ميسترال يفهم أعلام البيان الفرنسي... وكل لغة في العالم تنقسم أو تنشطر إلى عدة لغات بين علمية، وفلسفية، وعاميّة، وأدبية.

إن أكثر المتعلمين لا يفهمون اللغة الفلسفية القديمة، ومعظمهم لا يفهم اللغة العلمية الحديثة، إذا لم يكن ملمًّا بها، ومطلعاً على أسرار رموزها.

ثم إنّ لغة الجرائد مثلاً (اللغة الصحفية) أرقى من العاميّة ، والعاميّ الذي يقرأ الجرائد ، يصبح ذا لغةٍ أعلى مستوى من لغة الأميين.

ولا ريب أن نشر التعليم على أوسع مدى، وبجميع الوسائل السمعية والبصرية ، كفيل بتضييق المسافة بين العاميّة والفصحى ، وتهيئة الجوّ لإنتاج أدبيّ رفيع في جميع الأنواع.

نصوص

ملحقة بالفصل التاسع

ردّ على دعوة سلامة موسى
إلى هجر الفصحى واصطناع العامية

عزّة دَرْوَزَة

نشر سلامة موسى أفندي في (هلال) يوليو (١٠٧٤:٣٤) مقالة في موضوع « اللغة الفصحى والعامية » دعا فيها إلى هجر الفصحى واصطناع العامية في الكتابة والتعليم والأدب، واقترح أن تدخل الأساليب والمفردات الافرنجية إلى العربية بدون قيد وشرط.

وأتى الكاتب في مقاله على أقوال السير (وِلْيَم وِلْكُوكْس) الإنكليزي في صعوبة اللغة الفصحى. وقال: إن الآداب المصرية - كالدرامة والقصص وغيرها - يمكن أداؤها بالعامية دون الفصحى. ورمى إلى التخلص من الفصحى بزعم أنها تبتلع الوطنية المصرية وتجعلها شائعة في القومية العربية بما تتشرّبه من الآداب والروح والعاطفة القومية العربية، مع أن مصر ينبغي أن تكون لها صبغة قومية خاصة، وأن أبناء مصر

يجب أن يتشرَّبوا الآداب والروح والعاطفة القومية المصرية فقط. وزعم أخيراً أن اللغة الفصحى لغة بدوية. وأن الثقافة بِنْت الحضارة وليست بنْت البداوة.

في مقال سلامة موسى أفندي ما يجعل القارىء يشعر باعتقاد هذا الكاتب أن وجود لغتين عامية وفصحى شيء خاص باللغة العربية، وأن الدعوة إلى التخلص من هذا الشذوذ طبيعية.

والمعروف أن وجود لغة عامية إزاء لغة فصحى ليس خاصاً باللغة العربية. فالعامية موجودة إزاء الفصحى في كل لغة، وفي كل بلاد؛ بل إن الفصحى بينما هي واحدة في التعليم والتدوين والأداء العلمي في قطر من الأقطار نجد اللغة العامية متعددة: سواء في الألفاظ والأساليب، أو في الأداء واللهجة. تقدر أن تجد هذا في ولايات فرنسا الشمالية والجنوبية، وتقدر أن تجده في الأناضول فضلاً عن أنك تجده في القطر المصري والقطر الشامي. فكيف تستقيم اللغة العامية لغةَ تعليمٍ وكتابةٍ ما دامت العامية في ناحية من القطر الواحد مغايرة للعامية في ناحية أخرى منه؟ فاللغة العامية ليس عليها طابع العمومية حتى تصلح لأن تكون عامة في وجوه استعمالات اللغة: من تعليم، وتدوين. ومراسلة، وصحافة، ومخاطبات: عادية وتجارية، وأدبية.

ثم إن اللغة العامية– من حيث هي لا ضابط لها تقف عنده ويجعلها صالحة لأن تكون لغة تعليم وتدوين، وذات وحدة علمية ثابتة في قالبها على الأقل– ما برحت متحوّلة دائماً، وقلّما تتقيّد بقاعدة نطقية أو صرفية، وقلّما تكون كاملة الأداء. ولو دَوَّن إنسانٌ لغةً عاميةً في بلد قبل مائة سنة، ثم قورنت بلغة هذا البلد العامية بعد مائة سنة، لظهر من الفرق في الألفاظ والأساليب والمعنى والأداء ما يدهش له الإنسان، ولكان حلّ رموزها من الصعوبة بدرجة حل رموز لغة عربيّة.

وهذه رسائل ومكاتبات محمد علي باشا وإبراهيم باشا– على قرب عهدهما، وعلى كون كتّابها ممن يُفرَض فيهم العلم– تحتوي على ألفاظ واصطلاحات عامية بَعُدت عن الألفاظ والاصطلاحات العامية الحاضرة. وأصبحت غير مفهومة تماما. مع أنه يوجد في جانب اللغة العامية العربية لغة فصحى وكتب مقدّسة هي بمثابة ناظمٍ للغة يحميانها من البعثرة والابتعاد عن الأصل. فليس على اللغة العامية من هذه الناحية أيضاً طابع الثبات يمكن أن تصلح معه لتكون لغة ثقافة خالدة.

وإذا قيل إن من الممكن وضع قواعد وضوابط لإحدى اللهجات العامية في القطر الواحد - كلهجة العاصمة مثلاً - وتعليمها ونشرها، فيجاب على هذا بأن هذه اللغة التي تكون قد تقيّدت بالقواعد والضوابط والتدوين لا تلبث أن تصبح لغة خواص إزاء لغة عامية جديدة تنشأ بعدها بقوة ناموس التطور والاقتصاد اللغوي، فيعود الإشكال إلى حاله، ذلك لأن اللغة العامية هي في الدرجة الأولى لغة تخاطب وقضاء حاجات عادية، فالذي يهم المتخاطبين فيها التفاهم والاقتصاد في الوقت، سواء أكان ذلك على وجه صحيح أو معتلّ.

ولا يرد اعتراض على هذا بأن اللغة هي - من حيث الأصل - للتفاهم والتعبير عن الأفكار من أقرب الطرق وأسهلها، وأن اللغة العامية ما دامت تؤدي هذا الغرض فهي وافية بالغاية ولا ضرورة للاحتفاظ بلغة فصحى معها وتحمّل المشقة في تعليمها؛ لأن اللغة المتبدّلة التي لا يضبطها ضابط، والمختلفة في كل ناحية من نواحي القطر الواحد بعوامل إقليمية طبيعية واجتماعية واقتصادية، لا يمكن أن تفي بحاجة التدوين والثقافة حتى ولا الوحدة الوطنية في مثل جماعاتنا التي ارتقت عن الحالة الإنسانية الساذجة وأصبحت هذه الأغراض ضرورة من ضروراتها ينبغي أن تكون لها وسائلها الوافية بها.

ولست أرى تعارضاً بين وجود لغة فصحى وبين الرغبة في أداء بعض الآداب بلغة عامية، كالروايات والأغاني المسرحية والأهازيج الشعبية مثلاً. ولست أنكر أن هذه الطريقة تُدخل المعاني تَوًّا إلى نفوس العوام، وتثير حماستهم وتفيد في تلقينهم مبادىء أخلاقية واجتماعية ووطنية كثيرة. غير أني ألاحظ أن هذه الآداب لا يمكن أن تكون خالدة بسبب تحوّل وتبدّل اللغة العامية، إذ لا تلبث أن تبتعد عن العامة رويداً رويداً ولا تبقى لها إلا قيمتها التاريخية للدلالة على نفسية الأمة وآدابها في زمن من الأزمان. وهذه الملاحظة سبب كاف للقول بأن آثاراً كثيرة جديرة بالخلود لا يجوز أن توضع بالعامية، لا من حيث قيمتها ولا من حيث فائدتها، بقطع النظر عن فائدة اللغة وقيمتها.

أما القول بأن اللغة العامية أوفى بالمقصود من اللغة الفصحى فليس صحيحاً، وأُرجح أن هذا غلط أتى من ناحية قدرة المتعلمين على التفاهم والتعبير عن آرائهم التي تسمو عن العامة بلهجة قريبة من العامية. ولكن يجب أن يلاحظ أن هذه القدرة إنما أتت للمتعلمين بسبب أنهم استعاروا ويستعيرون دائماً مفردات وأساليب كثيرة من

اللغة الفصحى ويصقلونها في مخاطباتهم ومحاوراتهم. فالأصل في هذه القدرة هو اللغة الفصحى وانتشارها وكونها لغة التعليم والثقافة، وإلا فإن اللغة العامية لا يُعقل أن تحتوي على مفردات كثيرة تتّسع للتعبير عن كل ما يريده الإنسان من أفكار علمية واجتماعية وأدبية. وها هو الواحد منا إذا رأى نفسه مضطراً إلى التكلم طويلاً في مجمع مثلاً لا يرى مندوحة عن الخروج من دائرة الأداء العامي ليتمكن من الإفصاح عما يريد بوضوح، وليتناول من الكلمات والأساليب الفصيحة التي وسعت تلك الأفكار ما يساعده على ذلك. ولو أردنا أن نعد المفردات التي يستعملها العوام فإننا نجدها قليلة جداً، ونندهش حينما نقايسها مع عدد مفردات الفصحى واشتقاقاتها. ولكل هذه المفردات معانٍ لا يمكن إغفالها، لأن الاستعمالات العامية قليلة لا تتجاوز الحاجات اليومية المتشابهة. وإذا قيل إن من الممكن الإكثار من مفرداتها بما نستعيره من المفردات الفصحى فإن هذا القول غير مستقيم لأننا حينما نستعيض بالعامية عن الفصحى لا تعود تبقى هذه الفصحى حية مأنوسة فياضة تمدّنا في كل وقت بما نريد بقصد وبغير قصد.

كذلك القول في استعارة استعمالات الإفرنج من لغاتهم وإدماجها في العربية بدون قيد وشرط، فإن هذا أيضاً في غير محله، لأن هذه العملية إذا لم يكن لها ضابط فقد تجرّ اللغة إلى فوضى مضحكة، إذ يرى كل فرد حينئذ أن من حقه وفي قدرته أن يصنع ذلك، وقد لا يصنعه لضرورة بل لعجز أو جهل، إذ تكون هناك مفردات أو اشتقاقات عربية تؤدي هذا الاستعمال الافرنجي تام الأداء ولكن هذا الفرد يجهلها فيدسّ بدلها استعمالاً إفرنجياً فيأتي الثاني فالثالث فالرابع فيصنعون صنيعه، وربما صنعوا ذلك في استعمال واحد بلغات متعددة فلا تلبث اللغة أن تصبح كمرقّعة الدرويش: لا يعرف أصل لونها، ولا أصل نسيجها، ولا عدد رقعها. وحينئذ يصعب التفاهم بين أبناء القطر الواحد بل بين أبناء البلد الواحد. فلا تبقى فصحى قومية، ولا عامية وطنية! ولا أدري لماذا نكون محكوماً علينا بلبس هذا اللباس المرقّع المضحك، ألأنّ الموسيو فلان والمستر علان لا يريدان أن يتعبا نفسيهما فيتعلّما اللغة الفصحى، أو لا يريدان أن يزعجا خاطريهما الكريمين فيبحثا عن استعمال عربي مقابل الاستعمال الإفرنجي الذي يريدان أن يتكرّما بنقله إلى أمتهما؟

وأرى أيضاً أن القول بأن اللغة الفصحى لغة بدوية، وأن الثقافة هي بنت الحضارة وينبغي أن تُؤدّى بأداء غير بدوي، غريب إذا لم أقل « سخيف ».

إن كان يقصد بهذا القول مطلق اللغات الفصحى فاصطناع اللغات الفصحى في الأمم المتمدنة كاف لتخطئته، وإن كان يراد به اللغة العربية الفصحى فيكفي لدحضه أن يرجع الإنسان ببصره إلى عهد الأندلس وبغداد والقاهرة حينا كانت فيها مقاليد المدنية الزاهرة، وحينا كانت العلوم والفلسفة منتشرة فيها، وحينا نقلت إليها علوم اليونان والفرس والهند، وحينا وصلت رقة الحياة والنعيم فيها إلى أقصى غاياتها؛ فهل ضاق صدر العربية الفصحى عن استيعاب الاستعمالات الرقيقة الناعمة التي لا عهد للبداوة بها؟ وكيف أدى أولئك الشعراء المبدعون والكتّاب المجيدون تلك المعاني البديعة التي تكاد تذوب ذوباً في اللغة الفصحى؟ وهل معنى العربية الفصحى هو عربية الجاهلية فقط؟ إن لكل طور من أطوار المدنية معاني وأساليب لا يمكن إلا أن تؤثر في اللغة، واللغة التي يضيق صدرها عن هذه المعاني والأساليب المتجددة لا يمكن أن تعيش. وقد ثبت أن اللغة العربية لم يضق صدرها في وقت من الأوقات عن استيعاب المعاني والأساليب المتجددة، وإنما المتكلمون بها أو المنتسبون إليها هم الذين تضيق صدورهم فيريدون أن يتملصوا منها، ولكن لا يدرون كيف يتملصون، ولا ندري نحن إذا تملصوا أين يكونون في الأداء والآداب؟

على أن المعرّبين للكتب الإفرنجية - من قصصية وعلمية وطبيعية وفلسفية وأدبية وشعرية - قد استطاعوا ذلك كله. وليس من الإنصاف أن يقال لهذه اللغة التي وسعت هذه المعارف والتي يمكنها، بما هي عليه من المرونة الطبيعية، أن تسع أشياء كثيرة أيضاً، أنها لغة بدوية، وأن يزرى عليها، وأن يقال في صدد الزراية عليها إن الثقافة هي بنت الحضارة لا بنت البداوة!

أما القول بأن اللغة العربية الفصحى تبتلع الوطنية المصرية فالذي أظنه أن هذا بيت من بيوت قصيد بعض دعاة التجدّد من إخواننا المصريين. فهل في استطاعتهم يا ترى فك ربقة الإسلامية والعربية من المصريين؟ وما الذي يضيرهم أن يحملوا علم القومية العربية كما يحملون علم الثقافة العربية؟ بل وما هو الضرر الذي يحصل لهم إذا تشرّبوا روح الآداب العربية بعد أن تشربوا روح الآداب الإسلامية وهي عربية؟ ماذا عليهم إذا عرفوا عمر وحساناً والفرزدق وزهيراً وكعباً والحجاج وزياداً والوليد وهارون والمأمون والخليل والكندي وابن المقفع والجاحظ في جانب ما يعرفونه من علماء وأدباء الإنكليز والفرنسيس والألمان والروس والطليان؟ ثم ماذا ينفعهم أن

يعودوا فرعونيين ويتملصوا من تاريخ امتدّ ألفاً وثلاثمائة عام ونيفاً؟ وهل يتعارض استمدادهم بالتاريخ الفرعوني والآثار الفرعونية مع تشرّبهم بالتاريخ العربي والآثار الإسلامية؟

وأظن أنهم غير مُحِقّين إذا رأوا زراية في الاستمداد من التاريخ الإسلامي العربي وقد كان له من الأثر الأدبي والعلمي والاجتماعي ما يُضاهي أثر التاريخ المصري الصناعي والفني، وهذا قد انقطع أثره العملي في الواقع، وأثر ذاك باقٍ لم ينقطع، أراد هؤلاء المتجددون أم لم يريدوا!

وإن كانوا يخشون أن سائر المتكلمين بالعربية - الذين يعدّون أنفسهم عرباً أو الذين ابتلعتهم العربية فصاروا عرباً - يُحَمِّلونهم أثقالهم ويعرقلون سيرهم، وأنهم يريدون أن يهربوا منهم لأجل ذلك، فهو خوف في غير محله. فقد دخل جميعهم - مصريّهم وشاميّهم وعراقيّهم - تحت نير الأجنبي الشديد الوطأة واشتغل كل منهم بنفسه، فلا خوف من تحميل الأثقال إذا انتفت الفائدة من تقوية الأواصر والروابط فيما بين الجميع، وأكاد أحسب أنه يكون من الواجب على هؤلاء الأقوام أن يوجدوا أسباب الرابطة فيما لو كانت غير موجودة، فكيف وهي موجودة ومؤكدة بالواقع، وبحوادث التاريخ التي ظلت مستمرة أربعة عشر قرناً، وبوحدة الدين، وبوحدة اللغة، وبوحدة السياسة، وبوحدة المصالح، وبوحدة التقاليد والعادات، بل أقول وبوحدة الأقاليم أيضاً ولو كان في هذه الوحدة بعض التجوُّز؟

الفصل العاشر

بين شوقي ومعاصريه

لا ندحة عن بيان هذه الحقيقة الخفية، وقد وصل بنا المطاف إلى شوقي، وهي أن هذا الشاعر لم يخض معركةً، ولا استدرج أحداً إلى معركة، وإنما العكس هو الصحيح، أي أن الناقمين على شوقي، بسببٍ من المكانة الأدبية - الاجتماعية المرموقة التي احتلّها في حياة معاصريه، هم الذين كانوا يعملون بوسائل شتى، على استفزازه وإثارة حفيظته، وحمله أخيراً، على مواجهتهم ومجابهتهم.

الحقيقة أن شوقي نظم، أول ما نظم، على سجيته، دون تفكير منه في تجديد، أو تنظير، أو قرارٍ مسبق. وهذا الشعر الذي نظمه، وكان ينسج به على منوال مَنْ تقدّمه مِن شعراء العربية الأسبقين، كان يلاقي في حياة معاصريه صدى قلّ أن لاقاه شاعر قبله، رجوعاً إلى الوراء في الزمن، حتى نصل إلى المتنبّي الذي أثار شعره العاصفة نفسها، وكانت له المكانة نفسها التي تسنّمها شوقي في هذا العصر.

مصر الشاعرة

لم تعرف مصر شاعراً يوازي عباقرة بغداد، ودمشق، والأندلس، وظلّت غريبةً عن هذا الفن العربي، غربةً تكاد تكون تامة، إلى أن ظهر فيها عمر بن الفارض (١١٨٠ - ١٢٣٤)، والبهاء زهير (١١٨٥ - ١٢٥٨)، أي في بدايات القرن الثالث عشر للميلاد، وهو العصر العباسي الرابع الذي ران عليه الانحطاط، وظلّ رائناً قرابة ستة قرون كاملة.

دام هذا الجمود في القرائح والأذهان حتى منتصف القرن الماضي، إذ أحدث الاحتكاك المصري بأوروبا المتوثبة إلى الفتح والغلبة والاستعمار، على يد نابليون أولاً، والإنكليز من بعد - أحدث في مصر اهتزازاً عجيباً نقلها من عالم الظلام والتحجر، إلى فضاء النور، والتحرك نحو الحياة العصرية، والشعور بضرورة التغير والتغيير، وكان محمود سامي البارودي، وإسماعيل صبري، وولي الدين يكن، تعبيراتٍ أولية عن ذلك الشعور، وعلى أثرهم ظهر أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وخليل مطران، وعبد الرحمن شكري، والعقاد، والمازني، وأبو شادي، وغيرهم...

أرستوقراطية... وشعر

نشأ شوقي في بيئةٍ أرستوقراطية، إذ لم يكد يقارب العشرين من عمره، حتى أرسله الخديوي توفيق باشا إلى فرنسا على نفقته، حيث التحق بكلية الحقوق في مونبيليه، ثم أكمل دراسته من بعد في باريس. وحين انعقد مؤتمر المستشرقين في جنيف عام ١٨٩٤، أوفده الخديوي إليه مندوباً عن الحكومة المصرية، وهناك ألقى قصيدته الملحمية التي يلخص بها تاريخ وادي النيل. وكان لها صدى استحسان وقبول في معظم الأوساط والمحافل الأدبية، لما تنطوي عليه من نزعة جديدة إلى إحياء الماضي، والتغني بأمجاده، والإشادة بمناقبه. وكانت هذه النزعة تلاقي هوى في نفوس الحكام آنذاك، وأبناء الطبقة الأرستقراطية من الباشاوات والبكوات ومن والاهم من المثقفين والتابعين.

هذا على الصعيد الاجتماعي والسياسي. أما في المجال الأدبي الصرف، فقد راح شوقي يستغلّ مختلف المناسبات لإظهار ما يتميّز به من براعةٍ في محاكاة الأقدمين، كأن «يعارض» البوصيري في قصائده التي يمدح بها الرسول العربي، والبحتري في سينيته التي يصف بها إيوان كسرى، وابن زيدون في

روائع غزلياته بولادة، وأبا تمامّ في قصيدته: «السيف أصدق إنباءً من الكتب»، وهكذا... حتى إذا ولج آفاق الحب، وعوالم النفس البشرية، تذكر «يا ليل الصب متى غده» ونظم قصيدة تضاهيها، أو تفوقها(مضناك جفاه مرقده)، وتناقل الناس في مشارق الأرض ومغاربها مقطوعته الشهيرة «خدعوها بقولهم حسناء». وكانت تتوالى وفيات الكبراء، والعظماء في مصر وغير مصر، وتتوالى معها مراثي شوقي التي تحمل اسمه إلى كل منزل في أقصى قرية من قرى العالم العربي، من مصطفى كامل، إلى سعد زغلول، إلى الشريف حسين، إلخ.

كان مشهد هذه الشهرة التي لا تدانيها شهرة شاعرٍ في الشرق أو الغرب، يمرُّ أمام الأدباء والنقاد والعارفين والشعراء، فيذهل إزاءه البعض، ويفرح به البعض، وينفر منه من ينفر، ويصفق له من يصفق. وكان يزيد هذه الشهرة ألقاً وانتشاراً، إقبالُ المغنّين – وفي مقدمتهم محمد عبد الوهاب وأم كلثوم – على قصائده، وإضفاء جمال الصوت واللحن على جمال الألفاظ!

قوى معادية تتحرك

لم تكن الطبقة الأرستوقراطية في مصر، وغير مصر، لتتمتع بنعيمها دون مقاومة، بل كانت الرياح تجري على غير ما تشتهي سفنها، وكانت الثورة الفرنسية قد ذهبت إلى غير رجعةٍ بالبارونات والمركيزات والدوقات، وأخذت الهند على يد طيلاق وتلميذه غاندي، تتخلّص رويداً رويداً من المهاراجات، ولم يبق في العالم سوى إنكلترا تولي احترامها وتكريمها للوردات... ومع ذلك استطاع أدباء إنكلترا نفسها، منذ ديكنز، أن يصرفوا انتباه الجمهور نحو الجمهور نفسه، وأن يولوه الاهتمام والرعاية.

وكان أن ظهرت في مصر، خلال العشرينات من هذا القرن، فئةٌ من

المثقفين الذين تأثروا بالأدب الإنكليزي واتجاهاته العامّة، وعلى رأس هذه الفئة ثلاثة: عباس العقاد، وإبراهيم المازني، وعبد الرحمن شكري.

أرادت هذه الفئة، أول ما أرادت، أن تثلّ أمجاد شوقي وأنصاره ومريديه، متخذةً من «بيئته» ذريعةً إلى تقويض شهرته، وزعزعة عرشه، فهو أبعد ما يكون، في نظرها، عن حياة الشعب المصري، وآماله، وأحلامه، وأحزانه، وآلامه. ولذا تحدث العقاد في كتاب خاص عن «شعراء مصر وبيئاتهم». وانتقلت من مثالب البيئة إلى مساوىء «الديباجة التقليدية» التي تشكل العمود الفقري لشعر شوقي، وطيران صيته، وإمارته على الشعر والشعراء. ثم خلصت إلى الدعوة لموضوعات شعبية، وأدبٍ جديد ينأى عن التقليد ويعالج الحياة اليومية.

ولقيت هذه الدعوة تأييداً كبيراً من جانب ميخائيل نعيمة في «الغربال»، ولكنه تأييدٌ للخطوط الكبرى، من غير رضا بالتفاصيل، أو قبول للآثار الشعرية التي تزعم أنها تطبيق للمبادىء النقدية. وأبرز هذه الآثار ديوان شكري، و «وحي الأربعين»، و «هدية الكروان» و «عابر سبيل» للعقاد.

انقسام داخلي

أعجب ما في هذه المعركة التي نشبت ضد شوقي، أن الذين أذكوا أوارها، وزوّدوها ما استطاعوا بالوقود، أفضوا فيما بينهم إلى نزاع داخلي عنيف، يوازي عنفهم على الأدب التقليدي الذي يمثله شوقي شعراً، والمنفلوطي نثراً، إذ انفصل شكري عن العقاد والمازني، ثم نشأت بين هذين خصومة كثرت معها المهاترات والاتهامات.

كان من المازني أن اتهم شكري باللعب، وسوء الفهم؛ ثم تراجع فيا بعد - أي المازني - عن رأيه في حافظ إبراهيم، وكان هذا قد أقرّ شوقي على الإمارة، وكتب في الذكرى السنوية لوفاة حافظ ما يلي:

«أصبحت أجفلُ من الشعر، وأفرق من الكلام فيه، وأستجير منه بالحذر، وأحسب ذلك لأني عانيت أزمة التعبير به زمناً فأخفقت، وعدت أندم على ما أضعت فيه من جهدٍ وعمر. وأعجب للغرور الذي كان يزين لي الزهو به. ولستُ أتكلف التواضع، فإن هذا ما أنطوي عليه الآن من إحساس ورأي... وكنت قديماً أتطاولُ على الشعراء، وأتناول بالنقد وأقسو في ذلك عليهم وأعنف، بل لقد افتتحت - أو على الأصح كان مما افتتحت به - سيرتي في الكتابة بأن نقدت حافظاً رحمه الله، في سلسة مقالات كنت أعتزّ بها وأعتدّها شيئاً ثميناً، فجمعتها ونشرتُها في كتاب بيع من نسخه القليل، وتكدس أكثرها عندي، فبعته لبقال رومي - لعله أميّ أيضاً - ليلف في ورقاته ما شاء من جبن وزيتون، أو يفعل بها ما هو شر من ذلك...» (أبولو، يولية ١٩٣٣).

النقاد ينشطون

يمكن أن نعتبر هذا الذي يقوله إبراهيم المازني، ضرباً من «النقد الذاتي»، وهذا النوع من النقد أخذ يظهر عفويًّا بعد وفاة شوقي، نتيجة للحركة النقدية الناشطة، المتعدّدة المصادر والينابيع التي ظهرت مع انتشار الحركة الشعرية التي أحدثها شوقي ورفاقه.

كثيرة هي الأسماء التي عرفت بالنقد، وتناولت شوقي وشعره، وكلّها تتسلسل من التأييد والحماسة والإعجاب، إلى محاولات اعتدال وإنصاف ورصانة أحكام، إلى تجريحٍ، وتقريعٍ، وتبكيتٍ.

نجد في الدرجة الأولى، درجة التأييد، كُلًّا من الأمير شكيب أرسلان،

والدكتور شوقي ضيف، والدكتور محمد حسين هيكل، والدكتور عبد الكريم اليافي. ويلي هؤلاء طه حسين، ومارون عبود، ومحمد مندور، في محاولة الاعتدال والإنصاف. ويظهر أخيراً العقاد ومن تبعه، على رأس الناقمين المتحاملين.

بعد شوقي

نشأت بعد وفاة شوقي (عام ١٩٣٢) حركة ترمي إلى تجديد الشعر، وإنقاذه في مصر خاصة، من الموضوعات القديمة، والبديعيات والإيقاعات التقليدية، فكانت مجلة «أبولو» التي أحدثت شبه ثورة في الأوساط المعنية بالشعر، وظهرت أسماء نقادٍ وشعراء لم يكن ليسمع بها أحد قبل الثلاثينات، مثل مختار الوكيل، ورمزي مفتاح، وأبي القاسم الشابي، وغيرهم.

هاك ما يقوله مختار الوكيل مثلاً، في كتيّب تحدث به عن أربعة شعراء: خليل مطران، عبد الرحمن شكري، أبو شادي، والعقاد، وجعل عنوانه: «رواد الشعر الحديث في مصر»:

«كنت أتوق منذ بعيد، لأن أظفر في هذه اللغة بنقد أدبي صادق، ولكن أبى القدر عليّ الظفر بهذه الأمنية حتى اليوم... ولقد قرأنا كتباً في النقد الأدبي في هذه اللغة ليست من النقد الأدبي في قليلٍ ولا كثير، وإنما هي معارض للسخائم والشتائم والأحقاد...».

هذا الاتجاه نحو شعر جديد، ونقد جديد، إنما ولد في الأصل نتيجة المكانة الشعرية التي ارتقاها شوقي، والصدى الذي أحدثه شعره.

نصوص

ملحقة بالفصل العاشر

معارك العقاد الأدبية[1]

مع أحمد شوقي

كانت معركة العقاد النقدية مع الشاعر أحمد شوقي من أعنف المعارك الأدبية التي عرفها الجيل الماضي.. والمعروف أن شوقي كان في تلك الحقبة من تاريخنا الأدبي في أوج مجده وعزته، شاعراً كبيراً تتوسط قصائده الصفحات الأولى من الصحف الكبرى، ساعده على ذلك أنه رجل كان لصيقاً ببيت الملك وبالوزارة والحكام، فلم يكن عجيباً أن ينزله أصحاب الصحف تلك المنزلة التي عرفها له معاصروه. ويظن بعض الناس أن نقد العقاد ومدرسته للشاعر أحمد شوقي كان بقصد الشهرة، وفات هؤلاء أن المعركة في حقيقتها كانت بين القديم والجديد أو بين التقليد والابتكار. كما يظن بعض آخر أن المعركة بين أحمد شوقي ومذهبه الشعري وبين العقاد ودعوته بدأت سنة ١٩٢١، حينما أصدر العقاد والمازني كتاب «الديوان».

والمتتبع لنقد العقاد لشوقي يجد أنه قال رأيه في شوقي وشعره قبل ذلك بسنوات،

---

(١) تأليف عامر العقاد، نشر المكتبة العصرية، ١٩٧١.

ففي كتابه – خلاصة اليومية صفحة ٩١ – يعلق على أبيات لشوقي كان قد رثى بها بطرس غالي ونعني بها قصيدة شوقي التي مطلعها:

قـبر الوزير تحيـة وسلامـا   الحلم والمعروف فيـك اقامـا

فقد عاب العقاد عليه الغلو والتقليد المخطىء لأنه لا يصدر في شعره عن شعور صادق بل هو يبكي الأمير والقصر.

وواصل العقاد حملته على شوقي الشاعر في سنة ١٩٢٠ حينما أصدر هو وصديقه المازني «الديوان في النقد والأدب» ولم يكن شوقي مقصوداً بالحملة لذاته كما يظن البعض، وإنما سوء حظ شوقي في أن المناسبة هي التي قيضته لتلقي ضربات المجددين. ومن ثم لتقرير الحقائق الجديدة.

وهناك كثيرون أخذوا على العقاد شدة لهجته حينما نقد شوقي، وفاتهم أن تلك اللهجة كانت أنسب اللهجات لمخاطبة رجل كشوقي. يشاركه في هذه المسؤولية الذوق الأدبي الذي كان سائداً في الجو الأدبي آنذاك.

فلقد غدا الجو الأدبي في تلك الفترة وكأنه ليس هناك فيه سوى شاعر واحد، تتسابق الصحف والمجلات على نشر قصائده في صفحاتها الأولى مولية إياها اهتماماً زائداً عن الحد. فقد يصادف أن تمر مناسبة وطنية فيقول فيها الشعراء قصائدهم فتنشر الصحف قصيدة شوقي وتهمل قصائد من سواه من أمثال حافظ وغيره، وهذا ما دفع العقاد إلى أن يقول: «كنا نسمع الضجة التي يقيمها شوقي حول اسمه في كل حين فنمر بها سكوتاً كما نمر بغيرها من الضجات في البلد، لا استضخاماً لشهرته، ولا لمنعة في أدبه عن النقد، فإن أدب شوقي ورصفائه من أتباع المذهب العتيق هدمه في اعتقادنا أهون الهينات، ولكن تعففنا عن شهرة يزحف إليها زحف الكسيح، ويضن عليها من قولة الحق ضنّ الشحيح، وتطوي دفائن أسرارها ودسائسها على الضريح، ونحن من ذلك الفريق من الناس الذين إذا ازدروا شيئاً لسبب يقنعهم لم يألوا أن يطبق الملأ الأعلى والملأ الأسفل عن تبجيله والتنويه به فلا يعنينا من شوقي وضجته أن يكون لها في كل يوم زفة، وعلى كل باب وقفة. وقد يكون هذا شأننا معه اليوم وغداً، لولا الحرص المقيت أو الوجل على شهرته المصطنعة تصرف به تصرفاً يستثير الحاسة الأخلاقية من كل إنسان وذهب به مذهباً تعافه النفس. فإن هذا الرجل يحسب أن لا فرق بين الإعلان عن سلعة في السوق

والارتقاء إلى أعلى مقام السعة الأدبية والحياة الفكرية وكأنه يعتقد اعتقاد اليقين أن الرفعة كل الرفعة والسمعة كل السمعة أن يشتري ألسنة السفهاء ويكمم أفواههم، فإذا استطاع أن يقحم اسمه على الناس بالتهليل والتكبير والطبول والزمور في مناسبة وغير مناسبة وبحق أو بغير حق فقد تبوأ مقعد المجد وتسنم بقعة الخلود، وعفاء بعد ذلك على الأفهام والضمائر، وسحقاً للمقدرة والإنصاف وبعداً للحقائق والظنون، وتباً للخجل والحياء، فإن المجد سلعة تقتنى ولديه الثمن في الخزانة. وهل للناس عقول؟ ».

ثم يعقب العقاد كلامه عن موقف الصحافة آنذاك من أمثال هذه القضية الأدبية الكبرى فيقول: « ومن كان في ريب من ذلك فليتحققه من تتابع المدح لشوقي ممن لا يمدح الناس إلا مأجوراً. فقد علم الخاصة والعامة شأن تلك الخرق المتتنة نعني بها بعض الصحف الأسبوعية وعرف من لم يعرف أنها ما خلقت إلا لثلب الأعراض والتسول بالمدح والذم وأن ليس للحشرات الآدمية التي تصدرها مرتزق غير فضلات الجبناء وذوي المآرب والحزازات. خبز مسموم تستمرئه تلك الجيف التي تحركها الحياة لحكمة كما تحرك الهوام وخشاش الأرض. في بلد لو لم يكن فيه من هو شر منهم لماتوا جوعاً أو تواروا عن العيون ».

وشوقي نفسه كان مسؤولاً أيضاً عن هذه اللهجة التي خوطب بها، وقد صرح العقاد بهذا في الديوان وفي غيره فقال: « إن مثل شوقي في أحابيله التي ينصبها لترويج أمره والكيد لغيره لا يستحق منا غير تلك اللهجة ». وإن كان العقاد يصف تلك اللهجة بأنها لهجة التأديب وليست لهجة التحامل. فهل يجوز للناقد هذا؟ أم يجب أن يكون النقد هيناً لناً! يجيب العقاد على ذلك بقوله: « إن الناقد قد يجوز له من الصرامة أحياناً ما يجوز للقاضي وإن الحق يحق له أن يخشن في موضع الخشونة ويلين في موضع اللين، وإن إحساس العدل هو الذي يسوغ لنا أن نقرر الحقائق ونبسط الآراء بلهجة توائم الرجل الذي قيضته المناسبة لتقرير تلك الحقائق وبسط تلك الآراء ».

لقد لاقت كتابات العقاد عن الشعر المعاصر والشعراء موافقة الكثير من القراء والأنصار، كما لاقت المعارضة من جانب الخصوم والأعداء، وفي ذلك يقول:

« فقد كان يبدو لنا أن آراء تحوم حول الآداب الغربية ولا تتقيد بالموروثات العربية هي أقل أن تجد أنصارها بين قراء اللغات الأجنبية أو من ينشأون على التربية التي نسميها بالعصرية. وهي أحجى أن تجد المقاومة ممن لا يقرأون تلك اللغات

ولا ينشأون تلك النشأة. فأخطأ حسابنا في هذا وسمعنا من شبان الأزهر ودار العلوم عدداً ليس باليسير يفهمنا فهماً يسرنا ويرضينا ويستزيدنا من شرح الآراء وسرد الأمثلة، وكان عدد هؤلاء المغتبطين بالاطلاع على مقالات «الشعر في مصر» من طلاب الأزهر ودار العلوم أكبر عدداً من إخوانهم في المدارس الأخرى وأكثر رغبة فيها وحرصاً على استفسار ما غمض عليهم منها».

ويتألق العقاد في شرح مذهبه الشعري الذي اختلف من أجله مع الشوقيين وما شابههم من أصحاب المدارس والدعوات، فوصفه أنه إقامة حد بين عهدين وإنه مذهب مصري عربي إنساني، لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه من ناحية أخرى ثمرة لقاح القرائح الإنسانية عامة ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة. ومصري لأن دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية. وعربي لأن لغته العربية. فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت، إذ لم يكن أدبنا الموروث في أعم مظاهره إلا عربياً بحتاً، يدير بصره إلى عصر الجاهلية.

وأوجز ما يقال في شعر شوقي في مقاييس العقاد أن شوقي ارتفع بشعر الصنعة إلى ذروته العليا، وهبط بشعر الشخصية إلى حيث لا تتبين لمحة من الملامح ولا قسمة من القسمات التي يتميز بها إنسان بين سائر الناس.

فلو قرأت شوقي كله وحاولت أن تستخرج من ثناياه إنساناً اسمه شوقي يخالف الأناس الآخرين من أبناء طبقته وجيله لأعياك العثور عليه، ولكنك قد تجد هنالك خلقاً تسميهم ما شئت من الأسماء وشوقي اسم واحد من سائر هذه الأسماء.

وليس هذا بشعر النفس الممتازة ولا بشعر النفس «الخاصة» وإن أردنا أن نضيق معنى الامتياز. وليس هو من أجل ذلك بالشعر الذي هو رسالة حياة ونموذج من نماذج الطبيعة، وإنما ذاك ضرب من المصنوعات غلا أو رخص على هذا التسويم.

والفرق بينه وبين شعر «الشخصية» أن الشخصية تعطيك الطبيعة كما تحسها هي لا كما تنقلها بالسماع والمحاورة من أفواه الآخرين. وهذه هي الطبيعة وعليها زيادة جديدة، تطلبها أبداً لأن الحياة والفن على سواء موكلان بطلب «الفرد» الجديد أو النموذج الحادث، أو موكلان بطلب «الخصوص» والامتياز لتعميمه وتثبيته والوصول منه إلى خصوص بعد خصوص وامتياز بعد امتياز.

وقد يفهم بعض الناس أن العقاد يعني بشعر الشخصية أن يتحدث الناظم عن شخصه ويسرد في كلامه تاريخ حياته .لا! ليس هذا ما قصد إليه العقاد، لأنه يطلب من الشاعر أن يعبر عن المرئيات وغيرها مما يقع في الحياة كما يحسها هو لا كما يحسها غيره، ومن أجل هذا لا بد أن يمتاز شعره بمزية نتيجة لخواص الذوق والفهم والشعور التي لا يشبه فيها الآخرين ولا يشبهه الآخرون فيها وذلك لأنه شاعر.. والشاعر مطالب بامتياز الحس وخاصية الذوق اللتين تتجليان في القوة والرهافة أو في العمق والمضاء. تلك الصفات التي تخرج به من عداد النسخ الآدمية التي تتشابه في كل شيء كما تتشابه القوالب المصبوبة، فإذا فقد الشاعر ذلك الإحساس الذي يمتاز به الشاعر الأصيل فإنه في شعره لا يفعل سوى نقل الصور كما يراها الناس ويحسونها، ويكون حينذاك لم يفعل سوى ما يفعله الإنسان العادي في وصف المرئيات والأشياء.

وخلاصة القول في رأي العقاد أن الشاعر الذي لا يعبر عن شخصيته بكلامه ليس بشاعر موفور الحظ من الطبيعة.

لذلك كله كان شعر شوقي في مقياس العقاد معيباً لأنه ليس لشوقي شعر يدل على مزية نفسية أو صفات شخصية، لا يجاري فيها الآخرين أو لا تتكرر في النسخ الآدمية الأخرى تكرر المنقولات والمحكيات والمصنوعات. وهذا نقص ظاهر في أبواب شعر شوقي كلها، فلا فرق بين حديثه وقديمه، وما بين الموضوعات العامة منه والخاصة، ولو كانت مدائح أو مراثي في أشخاص متعددين.

فالمتصفح لشعر شوقي على كثرة ما نظم في مدح الأمير عباس الثاني لا يعرف من هو الأمير عباس الثاني من تلك المدائح الكثيرة، ولا نستطيع أن نفهم نفس ممدوحه الأكبر من أوصافه المفروض فيها أنها تصفه وتبينه وتعرفه للنفوس كما تعرفه للتاريخ.

يقول العقاد: «هذه مدائح عباس موجودة محفوظة من خالفنا في رأينا فليس ثم ما يمنعه أن يثبت منها ما يخالفنا أو يؤلف لنا «شخصاً» منها يسمى عباساً ويتميز بين سائر الممدوحين لو كانوا في مكانه».

وللعقاد رد صريح على الذين عابوا عليه حملته على شوقي كتبه في مجلة الرسالة قبل سنوات رأينا أن ننقله هنا حيث قال:

«.. أما ما قيل ولا يزال يقال عن الخصومة الأدبية بيني وبين شوقي - رحمه

الله – فبودي أن أقرأ كتاباً واحداً يقول: إنك نقدت الشاعر في كذا فإن كذا هذه خطأ أقيم عليه الدليل، وهذا هو الدليل.

بودي أن أقرأ هذا لكاتب واحد من الذين يخالفونني في الرأي وينهجون في النقد غير المنهج الذي أنتحيه.

ولكنهم جميعاً لا يزالون على الصياح والاستهوال ثم الصياح والاستهوال: يا خلق الله الحقونا.. يا خلق الله اسمعوا واعجبوا.. يا خلق الله تعالوا فانظروا من يقول أن شوقياً ليس بشاعر عظيم.

وهذا كل ما يقال، وهذا كل ما يعاد، ولا مناقشة لرأي ولا استشهاد بمثال.

ومنهم من يقولني ما لم أقل ويخرج صارخاً على خلق الله ليزعم أنني عظمت الشعراء جميعاً إلا شوقياً فقد خصصته بقلة التعظيم.

أكذلك حصل؟ لا. كذلك لم يحصل.

وكل ما هنالك أنني يحق لي أن اكل الجميز الجيد وأن أعيب التفاح الذي يعاب. والجميز بعد ذلك هو الجميز، والتفاح هو التفاح.

وأعجب العجب أن يبلغ الادعاء بهؤلاء أن يغلقوا كل باب للرأي غير رأيهم فلا يخالفهم أحد إلا كان تأويل المخالفة الوحيدة ترة شخصية أو قلة إنصاف.

ولو أنهم طلبوا الحقيقة لسهل عليهم أن يعرفوا أن طريقتنا تباين طريقة شوقي، وأن اختلاف المقاييس بيننا وبينه معقول وطبيعي ومردود إلى أسبابه التي لا نغضي عنها لو أردنا الإغضاء.

وأن ترة شخصية بيننا وبين شوقي لم تكن على حال من الأحوال. وليس في مقدور أحد أن يذكر سبباً لها لو اتجهت ظنونه إليها.

فكل ما قلناه في أدب شوقي فهو رأينا الذي اعتقدناه، ولا نحب أن يشير أحد إلى اللهجة التي قلناه بها، فإن بيان أسبابها وتسويغ موقعها لا يعسران علينا، ولا يخفيان على من يعلم أو يريد أن يعلم.. فالايجاز في هذه الإشارة أولى من الإضافة فيها.

وبعد فالخصومة الأدبية لها مذهبان: مذهب الإيمان بالفضل وإخفائه على عمد، ومذهب الرأي الذي يتفق عليه الأصدقاء والخصوم وإن اختلفا في لهجة الأداء وعبارة الثناء.

وهذا هو مذهبنا الذي ندين به ونجري عليه في كل ما اختصمنا فيه » .

وقبل أن ننهي البحث في مسألة نقد العقاد لشوقي نتعرض لرأي صدر مؤخراً حول هذا الخلاف أورده الشاعر محمد مصطفى الماحي في الجزء الثاني من ديوان شعره حيث قال تحت عنوان: « فشل سفارة أدبية بين العقاد وشوقي »: وقد سمع الكاتب تفاصيل ما حدث من الأستاذ سيد إبراهيم المتفنن في الخط العربي، ومن الأديب المعروف كامل كيلاني وهما من أصدقاء العقاد الذين صحبوه في شبابه، وعرفوه أيام العسرة والمرض والكفاح، كما كانا في الوقت نفسه على صلة وثيقة بالشاعر أحمد شوقي، وعلى أخوة متينة مع الشاعر أحمد زكي أبو شادي منشىء جامعة أبولو للشعر، التي تولى رياستها الفخرية أحمد شوقي، وخلفه عليها بعد وفاته خليل مطران.. وكان الأستاذ سيد إبراهيم وكامل كيلاني من أعضاء هذه الجماعة أيضاً، وأراد الدكتور زكي أبو شادي ورفقاؤه أن تقيم جماعة أبوللو مؤتمراً للشعراء، ولكنهم وجدوا أن هجوم العقاد على شوقي وانتقاصه لأدبه اشتد على صورة لا يتيسر معها جمعهما في صعيد واحد، ويترتب على عدم دعوة العقاد تخلف من يتصل به من الشعراء وهم كثير، فرأى أبو شادي وسيد إبراهيم أن يقضيا على هذا الموقف الحرج، واتفقا على أن يجمعا بين شوقي والعقاد في جلسة أخوية تربط الصلة بينهما للنفس، فيعدل العقاد عن مهاجمة شوقي أو على الأقل يتخذ سبيلاً أقل عنفاً وأقوم قيلاً، ويصفح شوقي عن إساءة العقاد إليه، وبذلك يتيسر عقد مؤتمر الشعراء، وبدآ بالتحدث إلى العقاد لما يعرفان فيه من تشدد وترفع وشموخ، وكان سرورهما عظيماً حين لقيا منه استجابة وقبولاً، ورضي بأن يذهب معهما لملاقاة شوقي في مكتبه الذي اتخذه بشارع جلال، لتصفية الموقف على صورة تحفظ لكل منهما كرامته، وذهب الإثنان إلى شوقي وهما مغتبطان بما وصلا إليه من إقناع العقاد، ليتفقا معه على الموعد الذي يتم فيه اللقاء المرتقب، وكانا على ثقة بنجاح مسعاهما، ولكن شوقي خيب أملهما، ولم يجبهما إلى طلبهما رغم إلحاحهما، وأبى إباء شديداً أن يجتمع مع العقاد، أو يمد يده لمصافحته.. وهكذا فشلت هذه السفارة الأدبية التي كان من شأنها – لو صاحبها التوفيق – أن تخمد هذه الحرب المتأججة.

ونحن نشك في هذه الرواية التي نقلها الأستاذ الماحي ودليلنا نبسطه من معرفتنا بالعقاد وطول مصاحبتنا له، فقد عرفناه حق عرفانه، ولم نر منه أنه سعى في حياته لخصم من خصومه كائناً من كان، كما لم نعرف له الموقف الوسط المتميع في مثل هذه

الأمور. فالمعروف عن العقاد أنه لم يكن من أولئك الكتاب الذين يتراجعون عن آرائهم بغية الكسب الرخيص.. لأنه لو كان العقاد كذلك لما كان هو الذي آثر السجن عن كلمة اعتذار تقال كما تقال آلاف مثلها من بعض الناس في مثل تلك المواقف.

وكل الذي نرجحه ونحن أمام تلك الرواية أنه قد تكون مفاتحة صاحبيه للعقاد حدثت فعلاً. أما أن يجيء رد العقاد استجابة وقبولاً لملاقاة شوقي في مكتبه بشارع جلال فهذا ما نقطع حتماً بعدم حدوثه. وقد يكون صاحباه قد حرفا في نقلهما رأي العقاد إليه، وكل ما نعلمه من أمر شوقي حينما أراد أن يلتقي بالعقاد أنه دعا لجنة الفنون الجميلة بالبرلمان إلى حفلة شاي في بيته وأرسل الأستاذ زكي طليمات ليدعو العقاد كعضو في هذه اللجنة. وذهب الأستاذ زكي طليمات ودعا العقاد نيابة عن شوقي، فأجاب العقاد: ولماذا لا يدعوني بنفسه ورفض الدعوة. فاتصل به شوقي وحدد موعداً لزيارته بجريدة «كوكب الشرق» التي كان يرأس تحريرها في غياب صاحبها.

وهنا ندع أحد تلاميذ العقاد يكمل لنا ما حدث في تلك المقابلة، ونعني به الأديب محمد طاهر الجبلاوي، فقد ذكر في كتابه «في صحبة العقاد» هذه الرواية: «وحضر- أي شوقي- في اليوم الذي حدده وكنت أجلس مع العقاد في ذلك اليوم فتلقاه وأجلسه إلى جواره ثم اتجه إلى الأوراق التي كانت على مكتبه ولم ينطق بكلمة واحدة.

ودعاه شوقي إلى الحفل فقبل شاكراً ثم اتجه إلى الأوراق مرة ثانية.

وكان الفرق بيناً في مظهر شوقي مع العقاد.. شوقي قصير القامة إلى حد بعيد والعقاد طويل القامة إلى حد أبعد. وكنت أنظر إليهما ولا أدري ما يدور بخلد كل منهما عن الآخر وهما صامتان.

وبدأ شوقي يسأل العقاد- لا أدري سر إعجابك بابن الرومي؟ وأخذ العقاد يتحدث عن ابن الرومي وملكاته الشعرية ومقدرته على الوصف والتصوير وما ناله من إغفال ونسيان في العصور الماضية، وأسهب العقاد في الكلام عن ابن الرومي حتى نظر إليه شوقي وقال له بالعامية الفصحى: (أنت حتخليني أقراه تاني).

نعود بعد ذلك إلى تكملة رواية الأستاذ الماحي خلال حديثه عن العقاد ونقده لشوقي فنجد أنه نقل فقرات مما قاله العقاد في مهرجان شوقي الذي أقامه المجلس الأعلى للفنون في سنة ١٩٥٨ حيث قال:

« أشار إلى ما كان من خلاف بين مدرسة العقاد ومدرسة شوقي وإلى أن الفرق بين المنهجين كالفرق بين مصور ينقل النماذج الشائعة بمقاييسها التقليدية، ومصور ينقل عن الطبيعة والحياة؛ وأن شعر النماذج وجد في شوقي رسوله المبين ».

ويختم الأستاذ الماحي كلامه في هذا الصدد بقوله:

« وهذا هو رأيه - أي العقاد - الأول بعينه إلا أن البواعث اقتضت أن يسوقه في عبارة أخف وقعاً، وألبسه لباساً ذا رونق ولكن يستر ما أراد أن يثبته في الأذهان.

ولسنا ندري ما هو المقياس الذي على أساسه صدق الأستاذ الماحي رواية صاحبيه مع إيمانه برأي العقاد في شوقي الذي يستغربه منه وهو يعيده ليثبته في الأذهان بعد وفاة شوقي بربع قرن من الزمان.

ولكن الذي نود أن نضيفه في ختام الحديث حول معركة العقاد وشوقي.. ولماذا اهتم الناس بما قاله العقاد في شوقي مع أنه لم يكن وحده صاحب الرأي في ذلك!! فقد شاركه صاحباه المازني وشكري وغيرهما من الشعراء والأدباء الذين كانت لهم مواقف معينة من شاعرية شوقي.. ألأن رأي العقاد جاء في موعده؟! أم لأنه فصل القول في شاعرية الشاعر فكشف عيوبها وجلاها للمخدوعين فيها؟! ربما!! هذا ما نتركه لجيل النقاد المحدثين البعيدين عن التعصب لشوقي ومذهبه والمؤمنين بدعوات التجديد في الشعر العربي المعاصر، وما أحدثته من أثر في الشكل والمضمون في هذا المضمار.

الفصل الحادي عشر

بين طه حسين ومعاصريه

ظل النقد الأدبي في ديار العرب حتى الربع الأول من هذا القرن، مرتكزاً على شؤون اللغة، وقواعد البيان، ودراسة العبارة، ومدى التطابق بين اللفظ والمعنى، وما إلى ذلك من أمور تنحصر كلها جملةً وتفصيلاً في دائرة « البلاغة »، فإذا تخطّى هذه الأشياء - ونادراً ما كان يتخطاها - تحول إلى انطباعاتٍ ذاتية، وتأثراتٍ خاصّة، ينتقل منها إلى أحكام غامضةٍ، مبهمة، وفي بعض الأحيان، مغرضة، مثل: « قصيدة رائعة » و « قصة شائعة » أو « فلان أشعر الناس »، أو « كلام ركيك ومعان سخيفة »، وما أشبه...

ولكن التطور الذي حدث في أوروبا قبل أكثر من قرنين جعل النقد عملاً فلسفيًّا خالصاً، وحوّل الناقد إلى فيلسوف، وراح المفكرون يبحثون في اللغة، والفن، والشعر، والخيال، والجمال، باعتبارها ظاهرات حضارة، وركام تاريخ، ويربطونها ما استطاعوا إلى ربطها سبيلاً، بالعلم والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وسائر الفعّاليات الإنسانية.

وهكذا... لم يعد النقد الأدبي مقتصراً على الأدب، بل عمّ وشمل، ثم تشعَب وانفرع بتشعّب المعارف البشرية وتعدّد فروعها، وراح يتناول ظواهر الطبيعة والتاريخ والاجتماع البشري في كل مظهر وكل ناحية.

نقد التاريخ

وكان العرب أول منْ أعمل « الفكر النقدي » في التاريخ وأحداثه، ثم في المؤلفات التاريخية وكُتَّابها أي المؤرخين. وذلك في سلسلةٍ طويلة من النقاد التاريخيين تبدأ أول ما تبدأ بالمسعودي صاحب « مروج الذهب »، وتنتهي بابن خلدون الشهير صاحب « المقدمة ».

هذا في القرون الوسطى، فإذا وصلت إلى العرب المعاصرين وجدت في الربع الثاني من هذا القرن أن حركة النقد الأدبيّ تطورت إلى « نقد تاريخي »؛ وإذا برجلٍ مثل طه حسين الذي استهواه أول ما استهواه شيخ المعرة، فكتب أول ما كتب « ذكرى أبي العلاء »، ينتقل بعد فترةٍ إلى نقد الرواة والمؤرخين، وينتهي به الفكر إلى « الشكّ » في كثيرٍ مما حدَّث به الرواة والمؤرخون، ثم يغلو به الشك إلى درجةٍ ينفي معها من الوجود « مجنون ليلى »، ويرفض أن يكون التاريخ قد عرف شخصاً بهذه الصفة، وأن يكون قد نظم الأشعار التي تنسب إليه.

ولكن طه حسين لم يبدأ بنفي المجنون، مجنون ليلى، من الوجود، وإنما بـدأ بتكذيب الرواة، رواة الشعر الجاهلي على الأخص، وانتهى من ذلك إلى معركةٍ خطيرة، خاض غمارها رجال الفقه، والدين، واللغة، والأدب، والشعر، وأخيراً رجال السياسة. ولم يقتصر الأمر على رجال مصر وحدها في هذه الشؤون كلها، وإنما اتسع النزاع وشمل العالم العربي آنذاك من أقصاه إلى أقصاه.

حقيقة المأزق

يتلخص المأزق الذي وجد طه حسين نفسه فيه، أنه عزا ملاحظته الأدبية الخالصة – وهي الشك في صدق الرواة – إلى موقفٍ فلسفي شامل، وراح يبرر

أفكاره وآراءه بفلسفة ديكارت، ويحمّل هذه الفلسفة أوزار الأخطاء الظاهرة والمستترة في كتابه «في الشعر الجاهلي». وكان هذا الكتاب قبل نشره، مجموعة محاضرات ألقاها على طلاب كلية الآداب في الجامعة المصرية، وذلك أول عهده بذلك المنصب.

لم يكن أستاذ الأدب العربي الجديد الدكتور طه حسين ليتصوّر، ولا خطر بباله - كما أكدت الوقائع من بعد - أنه يمكن أن يقع في مأزق، من جراء شكٍّ كان قد خالج قبله، أكثر من باحثٍ وناقد حتى في أيام أولئك الشعراء والرواة أنفسهم... وحين وقع الدكتور طه في مأزقه ذاك، لم يحسن التخلّص منه، بل زاده حرجاً وضيقاً، وبدا أكثر تورّطاً وإمعاناً فيما أخذه عليه خصومه، وحسبوه ضلالاً وكفراً واتباعاً للأجانب، وزراية بالعرب والشرق والإسلام!

الحقيقة هي أن طه حسين لم يكن يمارس شيئاً مما دعاه العرب «التحفظ» في تناول الموضوعات، ومناقشتها، والتحفظ، «هو سياسة العقل في مواجهة الآراء، وتلقي الأخبار، وتفسير الظواهر، ونقل الأحاديث، واتخاذ موقف نهائي. والروح العلمي الصحيح يتميّز، أكثر ما يتميز باتباع هذه السياسة، ولا يحيد عنها قيد شعرة في مسالك البحث والاستدلال والاستنتاج وإبداء الرأي».

أطراف النزاع

يبدو، أول ما يبدو، أن الذي بدأ في الإثارة هو طه حسين نفسه، إذ لم يكتفِ بإلقاء محاضراته، وإنما حوّلها إلى كتاب، حتى إذا هبّت عاصفة الرافعي (مصطفى صادق) بوجهه، وأخذت الصحف تتناقل ردوده، اندفع معظم الباحثين في شؤون الأدب واللغة والتاريخ، نحو التدخّل في هذا العراك.

ظلّ طه حسين صامتاً، ووراء صمته رجالٌ يصعب القول إنهم يؤيدونه، كما يصعب القول إنهم يعارضونه، أمثال الدكتور محمد حسين هيكل، وأحمد حسن الزيات. ولكن الذين وقفوا إلى جانب الرافعي كانوا يزدادون يوماً بعد يوم، وفي مقدمتهم: الأمير شكيب أرسلان، ومحمد أحمد الغمراوي، ومحمد جمعة، ومحمد الخضر حسين أحد علماء الأزهر.

الأول، الأمير شكيب وضع مقدمةً لكتاب الغمراوي: « النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي ». أجاب فيها عن هذا السؤال:« الشعر الجاهلي، أمنحول أم صحيح النسبة؟ » وكان في منتهى الرصانة والتعقل والموضوعية.

أما الغمراوي نفسه فإنه « أستاذٌ متخصصٌ في علوم الطبيعة ».

ومحمد لطفي جمعة المحامي أمام محكمة الاستئناف العليا بمصر، هو الذي وضع كتاب « الشهاب الراصد »، بيّن في مقدمته أنه « بحث انتقادي تحليلي لكتاب في الشعر الجاهلي، الذي وضعه الدكتور طه حسين أستاذ آداب اللغة العربية بالجامعة المصرية ».

ومحمد الخضر حسين أحد رجال الفقه واللغة، وكان أستاذاً في جامع الزيتونة بتونس، وفي المدرسة السلطانية بدمشق سابقاً، وضع أيضاً كتاباً عنوانه « نقض كتاب في الشعر الجاهلي ».

يضاف إلى هذه المؤلفات مجموعة المقالات التي كتبها الرافعي، وأصدرها بعنوان « المعركة بين القديم والجديد » وشعار « تحت راية القرآن ».

وكان طه حسين نفسه قد أصدر بعد كتابه « في الشعر الجاهلي » طبعةً جديدة، معدّلة حتى في عنوانها الذي أصبح « في الأدب الجاهلي »، وقدّم بذلك لخصومه ثغراتٍ نفذوا منها إلى مواقعه. ثم تدخّل في النزاع كلّ من عباس العقاد ومحمد فريد وجدي وغيرهما.

وذلك يؤكد ما أشرنا إليه، وهو أنه لم يحسن التخلص من مأزقٍ ألقاه فيه عدم تحفظه.

عوامل غير أدبية

كان واضحاً كل الوضوح، منذ بدأت المعركة، أن هناك عوامل أخرى خارجةً عن الأدب، واللغة، تدخلت في نشوبها، واحتدامها، وتطورها. وهذه العوامل في معظمها سياسية، وفي جزء غير يسير، شخصية.

ويكاد ينحصر الجانب الشخصيّ منها في العلاقة بين طه والرافعي. وقد بسطه محمد سعيد العريان بالتفصيل، في كتابه «حياة الرافعي» الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٩.

وهذا ما كتبه العريان: «الحق أن الرافعي كان يطمع في أن يكون إليه تدريس الأدب في الجامعة منذ أنشئت الجامعة، وقد كشف عن رغبته هذه في مقاليه بالجريدة، ولكن طه يومئذٍ كان طالباً في الجامعة، فمن الإسراف في المزاح أن ننسب ما كان بينهما من بعد إلى النفاسة أو المنافسة على كرسيّ الآداب في الجامعة!».

الواقع الذي لا غنى عن تبيانه هو أن الخلاف بين طه والرافعي، كان على التحقيق خلافاً بين مزاجين أولاً، ثم بين ثقافتين.

والواقع الآخر الذي لا يجوز إغفاله هو الفرق في السنّ، إذ كان الرافعي يكبر الدكتور طه بنحو من عشرٍ سنوات، فإذا كان لهذا أن يطمع في كرسيّ أسند من بعد لمن هو أصغر سنًّا بسببٍ من ثقافته الأجنبية وحزبيته السياسية، حق لنا أن ننظر في الأمر بعين غير العين التي أبصره بها محمد سعيد العريان، لا سيما أن الرافعي كان أول من وضع كتاباً في تاريخ آداب العرب (عام ١٩١١) في مطلع هذا القرن، وبه سبق حتى صاحب الهلال جرجي زيدان...

والحقيقة هي أنّ العوامل السياسية التي اكتنفت ظروف المعركة الشخصية كانت السبب الأفعل في تأزّم ذلك الوضع كله، وامتداد اللهب إلى أبعد الأطراف.

الموقف السياسي

كان هناك صحيفتان: «السياسة الأسبوعية» للأحرار الدستوريين يشرف عليها الدكتور محمد حسين هيكل، و«كوكب الشرق» للوفديين التي كان يشرف عليها سعد زغلول نفسه. ذلك عام ١٩٢٥.

كانت الحكومة آنذاك للدستوريين وطه حسين منهم، وكان وزير المعارف علي ماهر باشا دستوريًّا أيضاً، فكان منه أن ألحق الجامعة بالوزارة، وعيّن طه حسين أستاذاً للأدب العربي فيها.

ولم يكد يمضي نحو من عام على هذا التعيين، حتى صدرت محاضرات الأستاذ الجديد مجموعةً بكتابٍ: «في الشعر الجاهلي».

كانت الشعبية كلها في ذلك الزمن لسعد زغلول وحزبه، وأهل مصر كانوا ينظرون لمناوئيه - وفي مقدمتهم الدستوريون - بحذرٍ، وعداءٍ، في أغلب الحالات، وكانت الاتهامات التي يتبادلها الحزبان وأنصارهما تدور أكثر ما تدور، حول الوطنية المصرية، والتعلّق بالتراث، والدفاع عنه.

إلا أن التهمة الكبرى التي كان الدستوريون يلصقونها بالوفديين هي الجمود، والابتعاد عن روح العصر، وضحالة الثقافة... وكان الوفديون يردون أن الدستوريين يفرطون بحقوق مصر، ولا يهتمون باستقلالها، ولا يفكرون بالحفاظ على تقاليدها، ولغتها، وأصالتها، وشرقيتها.

ومن المؤكد أن الأجانب كانوا في تلك الفترة يساندون السلطة، ويقفون بعواطفهم إلى جانب المناوئين لسعد زغلول وسياسته.

انعكاسات ثقافية

وكان لهذه المواقف السياسية انعكاساتها على مجرى الحياة الثقافية، إذ نجد في «هلال» أول نوفمبر عام ١٩٢٧، حديثاً مع طه حسين أجراه س. م.

(سلامة موسى) يجيب فيه الدكتور طه الذي «جاء إلى الأزهر وعمره ١٣ سنة، وأقام به خمس سنوات» عن سؤالٍ حول أدباء العرب اليوم، قائلاً:

«الأدباء العرب الآن ثلاث طوائف، فمنهم الذين ينزعون إلى القديم مثل الرافعي، ومنهم المقاطعون لهذا القديم مثل جبران والريحاني. وكلتا الطائفتين في اعتقادي على خطأ. أما الطائفة الثالثة فهي التي توسطت، وجمعت بين القديم والحديث، وهي أنفع الطوائف ولها الغلبة القريبة».

كانت المعركة تنحدر في ذلك التاريخ (أواخر عام ١٩٢٧) نحو نتائجها الأخيرة، وقد أفاد منها طه حسين - في أن تراجع تراجعاً ملموساً عن آرائه، ومال إلى الاعتدال.

مقاومة التجديد

وكان طه حسين يهدف إلى تجديد النقد، أي إلى تجديد الفكر، والبيان، واللغة، والأسلوب، أو هكذا تصوّر، وصوّر للناس مريدوه ومحبّوه.

غير أن طه سلك إلى هذا الهدف مسالك الغربيين، واتبع طرائقهم، ونسج على منوالهم، وهؤلاء كانوا قد حوّلوا النقد إلى فلسفة، أو جعلوه جزءاً منها، إذ كان أفلاطون وتلميذه أرسطو - وهما الفيلسوفان الرائدان - قد تناولا القضايا الأدبية بالدرس، وأعملا الفكر الفلسفي الخالص فيها، كما رأيت في أول فصلٍ من هذا الكتاب.

واختار طه نهج ديكارت الفلسفي في تناول الموضوعات التي ينقدها، باعتبار ديكارت رائد الفلسفة الغربية الحديثة، ولكنه لم يوفق في هذا الاختيار، ولا في تطبيق المنهج الديكارتي على مادته، وهي الشعر الجاهلي. وهكذا، بدا للناس أن ذلك هو «التجديد»!

ووثب الرافعي وثبته الشهيرة قائلاً: «ما رأيت فئةً يأكل الدليل الواحد

أدلتها جميعاً كهؤلاء المجدّدين في العربية، فهم عند أنفسهم كالجمرة المتوقدة لا يشبعها حطب الدنيا، ولكن غَرْفَةً من الماء تأكل الجمرة.... »

ثم يتحدّث عن طه حسين بالذات: « ولقد كان من أشدهم (المجددين) عُراماً وشراسةً وحمقاً هذا الدكتور طه حسين أستاذ الآداب العربية في الجامعة المصرية. فكانت دروسه الأولى « في الشعر الجاهلي » كفراً بالله، وسخريةً بالناس، فكذّب الأديان، وسفّه التواريخ، وكثر غلطه وجهله، فلم تكن في الطبيعة قوة تعينه على حَمْل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللجاجة.... »

اختلاط الأوراق

لم يكن هذا الاتهام بالكفر، والجدال يدور حول شؤون أدبيةٍ ولغوية، إلا صبًّا للزيت على النار، وتأجيجاً للهب العداوات في شتى مناحي النشاط الإنساني، فإنّ الذين ردّوا على الرافعي، تأييداً منهم لطه حسين، وجّهوا إليه تهمة التعلّق بالقديم، والتعصب له، وأنه يخلط بين الدين والقومية والأدب العربي، وأضافوا: « وإن أهل المذهب القديم يهملون العلم، لأن العلوم تتعارض ومعتقدات العرب! »

وهكذا، انتقل العراك من ساحة الشعر إلى ساحاتٍ أوسع فأوسع، وغدا عراكاً دينياً، وسياسيًّا، واجتماعياً، وفلسفيًّا، تحت شعار واحد، هو النزاع بين القديم والجديد.

وكانت وجهة نظر الرافعي في هذا النزاع، تتلخص كالآتي في قوله: « ولكن ما هو المذهب الجديد؟ أنأخذ بالمقابلة فنقول: إذا كان الأبيض هو القديم، فالأسود هو الجديد؛ وإذا كانت الفصاحة، وإذا كان الحرص على ميراث التاريخ، وإذا كان القانون الطبيعي للفضيلة الاجتماعية، وإذا كنا نولد بجلود كجلود آبائنا، فالركاكة، وإهمال القومية التاريخية، والتحلل من

قيود الواجبات، والانسلاخ من الجلدة لأنها ليست أوروبية - كل هذا جديد، لأن كل ذلك قديم! »

تحاليل... تتوالى

ومُذْ اختلطت الأوراق على هذا النحو العجيب، أصبح الوضع مركباً، معقّداً، مربكاً في جميع جوانبه، فهبّ أئمة التحليل في ذلك الزمن يدرسونه بهدوء، محاولين ردّ القضايا إلى أصولها، وفرز عناصرها، بعيداً عن الانفعالات، والحزازات، والاضطرابات.

وكان الأمير شكيب أرسلان، وهو من أوائل المثقفين بالفرنسية، شأنه شأن طه حسين في ذلك، أول المتدخلين، فبيّن أول ما بيّن أن طه حسين متأثرٌ بآراء نفرٍ من المستشرقين الذين لا يملكون أن يحكموا في نسبة شعر عربيّ لقائله، أو لمنتحله. وإذا كان الغربيّ يبذّ الشرقيّ في العلوم المادية، فذلك لا يعني بحالٍ من الأحوال، أن يصبح لمرغليوث الإنكليزي مثلاً، الحق في تمييز « الشعر المصنوع على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي، وأنه صار يظهر له فيهما ما يخفى على مثل سيبويه، والخليل، والأخفش، والمبرد، وابن دريد، وأبي علي الفارسي، وابن جني، والزمخشري، وأقرانهم ممن لا يحصيهم عدد، ولا يحويهم بلد... »

لا يصح الاعتماد إذن على المستشرقين في مثل هذه القضية، لأن دعاواهم كانت باطلة، وهناك شك واضح في نيّاتهم، ولاسيّما حين يظهر انحيازهم لليهود في تناول شؤونٍ ثقافية شرقية. ومرغليوث معروف بانحيازه لليهود!

كان اكتشاف هذا العنصر في موقف طه حسين، وإفراده، ثم نفيه لعدم الصلاحية، أول فائدةٍ قدّمها الأمير شكيب للرأي العام في تحليل القضية، وبهذا أبطل الدعوى من أساسها، وفتح الباب أمام المجدّدين والقدماء على السواء، لولوج النيّات، نيات الباحثين ومراميهم البعيدة والقريبة.

الغمراوي يناقش علميًّا

وجاء الغمراوي، فأثار نقطة أشبعها نقاشاً وتحليلاً، ألا وهي « ظهور كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حذف منه وزيد فيه. أما المحذوف منه، فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها ثائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب.... » ثم بيّن أن « صاحب الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف. وهذه نقطة لها خطرها سواء أنظرت إليها من ناحية البحث وعلميته، أم من ناحية التكفير عن الإساءة التي كانت من صاحب الكتاب إلى الدين وأهله. »

ثم يمضي في انتقاد الآراء المبثوثة في كتاب طه حسين حول جميع الموضوعات التي تناولها: الشعر الجاهلي واللغة، السياسة وانتحال الشعر، القصص وانتحال الشعر، الرواة، الشعوبية، الشعراء الجاهليون، ويُفندها جميعها بطريقةٍ علميةٍ تحليلية.

« الشهاب الراصد »

وتناول القضية محام هو محمد لطفي جمعة في كتاب دعاه « الشهاب الراصد » درس فيه الموضوع بروح قانونيةٍ، ومهدّ له بأحاديث عن النقد الأدبي، وتاريخه لدى العرب وغيرهم، ثم عن فلسفة ديكارت وطريقته في الشك، حتى إذا وصل إلى فكرة طه، قال:

« يرى المؤلف أن بحثه « نوع من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل » وهو يريد بذلك أن بحثه مبتكر طريف، وينسب لنفسه فخر الاختراع، وشرف الابتداع. والحقيقة أن القول بانتحال بعض الشعر الجاهلي قديم، قال به نفرٌ من نقاد العرب والإفرنج..... »

وقد رأينا في اعتراض الأمير شكيب أرسلان أن ليس لنقاد الإفرنج أن يحكموا في هذه القضية.

القول إذن هو للعرب وحدهم. وكان صاحب « الأغاني » أول من أفصح بوضوح عن شك المخلصين العارفين في نسبة بعض الأشعار إلى غير أصحابها الحقيقيين، ومنهم « المفضل الضبي » الذي جمع نحواً من سبعين قصيدة جاهلية، لا يرقى إلى نسبتها أدنى شك، ودعيت « المفضليات ». والمفضل هذا هو الذي اتهم حماد الراوية، وخلفاً الأحمر، بالكذب على الشعراء.

هذه الناحية التاريخية المتصلة بصميم المشكلة، وما لها من علاقات باللغة، والشعر، والشعراء، والرواة، هي التي درسها وفصلها تفصيلاً محكماً كتاب « الشهاب الراصد » ولم يدع نقطةً من نقاطها إلا وأوضحها.

طه حسين يتراجع

وحين تدخل رجال الدين، خرجت المعركة من الساحة الفكرية – الأدبية الخالصة لتلج آفاقاً غير مأمونة؛ وكان في مقدّمة المتدخلين السيد محمد الخضر حسين الذي وضع كتاباً عنوانه « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » صدّره بكلمة للأستاذ « المحقق الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتي الديار المصرية » جاء فيها: « ... وبعد، فإن الباطل ما برح يحارب الحقيقة الإسلامية بسيوفه المفلولة، وشبهاته الضئيلة، ثم يرجع خائباً بغير جدوى. وقد عاد اليوم إلى جولةٍ يدفعه إليها نفرٌ من المتأثرين بكتب الداعين إلى معاداة دين سيد المرسلين سقطوا على ما فيها من تضليل فالتقطوا منه ما راق لهم وظلّوا يعرضونه على أنظار قرائنا وأسماع الطلاب من أبنائنا، زاعمين أنه بضاعة جديدة هي ثمرات قرائحهم ونتائج أفكارهم، محاولين بذلك تقويض بناءٍ قامت فضائله الشامخة على أساسٍ متين من الحقائق الراسخة ».

وكان شيخ جامع الأزهر قد ألّف لجنةً لفحص الكتاب المسمّى « في الشعر

الجاهلي »؛ واجتمعت تلك اللجنة ورفعت تقريرها، مؤكدةً فيه أن « الكتاب كله مملوء بروح الإلحاد والزندقة، وفيه مغامز عديدة ضد الدين... ».

لم يستطع طه حسين بعد ذلك أن يقاوم، إذ لم يكن في نيته – فعلاً – أن يخوض المعركة على الصعيد الذي انتقلت إليه، فوجّه إلى مدير الجامعة المصرية آنذاك – أحمد لطفي السيد – رسالة يقول فيها:

« كثر اللغط حول الكتاب الذي أصدرته منذ حين باسم « في الشعر الجاهلي » وقيل إني تعمدت فيه إهانة الدين والخروج عليه، وإني أعلّم الإلحاد في الجامعة، وأنا أؤكد لعزتكم أني لم أرد إهانة الدين ولم أخرج عليه، وما كان لي أن أفعل ذلك وأنا مسلم أؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... وأنا أرجو أن تتفضلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاؤون، وتنشروه حيث تشاؤون ».

وظهر من بعد، أن طه أدرك جانب الغُلُوّ في موقفه، كما أدرك أخطاءه الناشئة عن غلوه في الشك والتشكيك. ثم جاءت مؤلفاته من بعد – « على هامش السيرة » مثلاً – لتسدل ستاراً على الماضي.

فوائد المعركة

لقد كانت هذه المعركة بين طه حسين ومعاصريه، على التحقيق، واحدةً من أخصب المعارك الأدبية في تاريخ الثقافة العربية، وربما في التاريخ العام كله، إذ حملت أقطاب الفكر واللغة والأدب والتاريخ على « إعادة النظر » في كل ما لديهم من مسلّمات، وحقائق، وقواعد في درس هذه الشؤون وتدريسها.

وكانت إعادة النظر هذه إغناءً للمباحث اللغوية، وتنشيطاً للدراسات التاريخية، وإرساءً للنقد الأدبي الحديث على أسس لم تكن من قبل معتمدةً، وتلقيحاً للفكر العربي بالفكر الأوروبي في معظم هذه الحقول.

وإغناء المباحث اللغوية ردّ للأدب الجاهلي اعتباره، ورجع الباحثون إلى تحقيق المجموعات الشعرية القديمة، وتجديد طبعها، وهذا ثبت بأهم ما صدر منها:

اسم المجموعة	الأجزاء	عدد القصائد	عدد الأبيات
المفضليات	٢	١٣٠	٢٧٢٧
الأصمعيات	١	٩٢	١٤٣٩
جمهرة أشعار العرب	٢	٤٩	٢٦٨١
مختارات ابن الشجري	١	٦٥	١٣١٠

أما المجموعات الأخرى التي تحتوي على مختارات لشعراء جاهليين ومخضرمين وإسلاميين، مع شروح مختلفة، فكان أهمها:

١ - حماسة أبي تمام.

٢ - حماسة البحتري.

٣ - المعلقات، وقد جعلها الشيخ مصطفى الغلاييني، أخذاً منه ببعض الروايات القديمة، «عشر» معلقات.

٤ - ديوان طرفة بن العبد، والنابغة الذبياني، وعامر بن الطفيل، وسائر الجاهليين...

٥ - ديوان الخنساء، والحطيئة، وحسان بن ثابت، وسائر المخضرمين...

وإذا أنت رجعت إلى المجلات الشهرية والأسبوعية التي صدرت في مصر وغير مصر بين عامي ١٩٢٦ و ١٩٣٠، وجدت في طياتها عدداً لا يحصى من المقالات والأبحاث والدراسات حول هذه النقاط التي أثارها طه حسين في الأدب الجاهلي، ولغته، وروايته، ونقده، والتعليق عليه.

وهاك ما ورد في بعض مؤلفات طه حسين، بعد هدوء المعركة:

«قال التلميذ الفتى لأستاذه الشيخ: سمعتهم يرشحون طه حسين لجائزة

نوبل في الآداب، فهل يا ترى هي مستعصية عليه أو الأهواء تقصيها عنه!

« قال الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: هراء أن ينالها! طه حسين هو كاللغة العربية، لو ترجم يتهلهل نسجه ويضيع سبكه. إن سرّ اللغة العربية في لفظها وهو سر لا يدركه الأعاجم إلا إذا أدركوا اللغة في مظانّها غير منقولة ولا موؤدة! »

نصوص

ملحقة بالفصل الحادي عشر

- ١ -

في الأدب الجاهلي

بقلم: طه حسين

الجاهليون: لغتهم وأدبهم

١ - تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيزورُّون عنه ازوراراً. ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أن أقيده؛ فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة. وليس سرًّا ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين.

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وَقَفْتُها من تاريخ الأدب العربي. وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث

بازورار المزورّ. وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين، فَسَيُرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد.

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد، واشتد فيها اللجاج بينهم، وخيل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضي فيها بين المختصمين. ولكني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي يتعاطاها الناس من نثر وشعر، والأساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني، والألفاظ التي يعمد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله. ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعري، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه.

نحن بين اثنتين: إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث، والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعي أو أصاب، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت؛ فلست أريد أن أقول البحث، وإنما أريد أن أقول الشك، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم؛ فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود. المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل، ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مسًّا رفيقاً. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب. وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً.

ولندع هذا النحو من الكلام العام، ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من الأمثلة:

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق. فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة، والأمر عليهم سهل يسير. أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت الإسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم

على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة، يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فدوّن في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله، فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها، ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذاهب أنصار القديم. فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف، وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت. فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية، ولنؤثر ضبطاً على ضبط، ولنقل: أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون، أو وفق المبرد ولم يوفق ثعلب. لنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد. هذا مذهب أنصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر، وهو المذهب الرسمي أيضاً، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف.

ولا ينبغي أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي إلى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية، وإلى عاربة ومستعربة. وما زال أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل. وما زال امرؤ القيس صاحب «قفا نبك...» وطرفة صاحب «لخولة أطلال...» وعمرو بن كلثوم صاحب «ألا هبي...». وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر، والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس.

هم لم يغيروا في الأدب شيئاً. وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.

وأما أنصار الجديد، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية، تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى. وهم لا يكادون يمضون إلا في أناة وريث هما إلى البطء أقرب منهما إلى

السرعة. ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان. وقد خلق الله لهم عقولاً تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا. وهم لا يريـدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً. هم يريدون أن يدسوا مسألة الشعر الجاهلي، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أهناك شعر جاهلي؟ فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى روية وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة وعاربة ومستعربة ولا أن أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفـة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين.

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر؛ فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى كل شيء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه.

وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد، بل هو يجاوزه إلى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً؛ فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ، وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين اثنتين. إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا، وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعم أني من العلماء ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى. وربما كان من الحق أني أحب الحياة الهادئة المطمئنة، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا. ولكني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهي إليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون. وإذن فلأعتمد على الله،

ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير.

فأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك، أو قل ألَّح عليَّ الشكّ، فأخذت أبحث وأفكر، وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدًّا لا يمثل شيئاً، ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية، ولكني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإذاعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرىء القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وأنا نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قويًّا صحيحاً، ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى.

وستسألني: كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطيرة؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عنه. ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث إليك في طائفة مختلفة من المسائل، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها إلى نتيجة واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين. يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة. ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة. ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب

من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة. ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية؛ وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوي جدًّا في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي نحل وأضيف إلى الجاهليين. وهذه المباحث التي أشرت إليها ستنتهي كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها، وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء.

ولكني مع ذلك لم أقف عند هذه المباحث، لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها. وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها. ذلك هو البحث الفني واللغوي. فسينتهي بنا هذا الحديث إلى أن هذا الشعر الذي يُنسب إلى امرىء القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة. وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث وإنما ينبغي أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة، هي هذه النظرية التي قدمتها، فسنجتهد في أن نبحث عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقًّا. وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، وبأني أشك شكًّا شديداً في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية. ومع ذلك فسنحاوله.

٢ – منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جليًّا، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتحملوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف

عن الأغراض التي أرمي إليها. أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًّا تامًّا. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث.

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً.

نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا إلى مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغلّ عقولنا بما يلائمها. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الإسلام ويعزّه ويعلي كلمته، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه،

وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً. أو كان القدماء غير مسلمين: يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ؛ فتأثروا في حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون: تعصبوا على الإسلام ونحوا في بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة. ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن، ولكن هذه طبيعة الإنسان لا سبيل إلى التخلص منها. وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء، فلو أن الفلاسفة ذهبوا في فلسفة مذهب «ديكارت» منذ العصور الأولى، لما احتاج «ديكارت» إلى أن يستحدث منهجه الجديد. ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب «سينيوبوس» لما احتاج «سينيوبوس» إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ. وبعبارة أدنى إلى الإيجاز: لو أن الإنسان خُلق كاملاً لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال.

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم. ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا، وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه. ولنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء. وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء، سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه؛ فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب البغض؛ إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء.

فأنت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً. وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضاً. وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين

يقرءون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرءوا هذه الفصول؛ فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقًّا.

٣ - مرآة الحياة الجاهلية

يجب أن تلتمس في القرآن لا في الأدب الجاهلي

على أني أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهليًّا يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الإسلام، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون؛ ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية. بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا فأزْعُم أني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية، أو بعبارة أصح: يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب إلى شعراء الجاهليين. ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية، وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يسمونه الأدب الجاهلي. فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرىء القيس والنابغة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفي في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه. أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه. وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام. بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه؛ فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة وبشر بن أبي خازم.

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. وهذه القضية غريبة حين تسمعها، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلاً. فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة، هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يُعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه.

وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه. وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب؛ فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه، جديداً فيما يدعو إليه، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون ولكنه كان كتاباً عربيًا. لغته هي اللغة الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي. وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصائبة والمجوس. وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها. ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة..

أفترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟! ولكني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهود، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام. وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات. ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء. ذلك لأني أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية. وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام: هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية. أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة. وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقليًا وجدليًا، ثم انتهت إلى الحرب والقتال. وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، وإنما كانت وثنية في مكة ويهودية في المدينة. ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة.

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده.

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات، إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب؛ فهو يبطل منها ما يبطل، ويؤيد منها ما يؤيد. وهو يلقى في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس. وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذي يضاف إلى الجاهليين، ونتيجة البحث عنها في القرآن.

فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية. وإلا فأين تجد شيئاً من هذا في شعر امرىء القيس أو طرفة أو عنترة! أوليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين!

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال. فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجئوا إلى الكيد، ثم إلى الاضطهاد، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقي ولا تذر.

أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب الحرب وتضحي في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت بما ضحت. وقل مثل ذلك في اليهود؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم.

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي. ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي: يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظًّا عظيماً. أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا

يجادلون النبي بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة؟. وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحـاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا لحلها: في البعث، وفي الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة وما إلى ذلك.

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟! كلا! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية؛ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.

وهنا يجب أن نحتاط؛ فلم يكن العرب كلهم كذلك، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين: طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم، وطبقة العامة الذين لا يكادون يكون لهم من هذا كله خطٌ.

القرآن شاهد بهذا. أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم، لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق، والذين سيقولون يوم يسألون: «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا»؟ بلى! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين. أليس هو الذي يقول: «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حـدود ما أنزل الله»؟ بلى! فالقرآن إذن يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة، فيها الممتازون والمستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ في استنارة وامتياز، والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه، والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً.

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام. فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي. وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات؛ فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي

أثرت في الشعر الإسلامي: لم يتأثر بحضارة الفرس والروم. وأنى له ذلك! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة. كلا! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم، بل كانوا على اتصال قوي قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً. أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب إلى حزبين مختلفين: حزب يشايع أولئك، وحزب يناصر هؤلاء؟ أليس في القرآن سورة تسمى «سورة الروم» تبتدىء بهذه الآيات: «الم. غُلِبَت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غَلَبهم سَيَغْلبون. في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذ يفرح المؤمنون. بنصر الله يَنْصُرُ من يشاء»؟

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين. فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم. وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة: «لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف». وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس.

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة. ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا إلى بلاد الفرس، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر. فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم. لم يكونوا على غير دين؛ ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى. كذلك يمثلهم القرآن، بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً. وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من العناية، لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية، والذي يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم. فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس كله وغير امرىء القيس، وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلي كله دون أن تظفر بشيء ذي غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم. فكما أنك عرفت من القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية، فستعرف من القرآن، ومن القرآن وحده،

أن قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي، لعل سوءها كان من الأشياء التي حببت الإسلام إلى قلوب ناس كثيرين منهم. فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين ممتازين من ناحية، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه. وأنت إذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى فريقين آخرين: فريق الأغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم. وقد وقف الإسلام في صراحة وحزم وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين، وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين في ظلمهم، وسلك في هذا النضال والذياد مسالك مختلفة: سلك فيها مسلك القوة والعنف حين حرّم الربا وألحّ في تحريمه، ومثّل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقي من الربا، وآذنهم بحرب من الله ورسوله إن لم يفعلوا. وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم، وجعل الصدقة قرضاً يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفاً يوم القيامة. وسلك فيها بينَ بينَ، فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد لحاجة الفقراء.

– ٢ –

مطلع النور

بقلم: عباس محمود العقاد

تزوير الأدب الجاهلي مستحيل

أما المستحيل، أو شبيه المستحيل، فهو تزوير أدب كامل ينسب إلى الجاهلية ويصطبغ في جملته بالصبغة التي تشمله على تباين القائلين والشعراء، فإذا جمعنا الشعر

المنسوب إلى الجاهلية كله في ديوان واحد فمن المستحيل أو شبيه المستحيل أن نجمع ديواناً يماثله من كلام العباسيين أو كلام الأمويين المتأخرين، وإذا قل الفارق بين الشعر المخضرم والشعر الأموي الأول والشعر الجاهلي فتلك آية على صحة العلامات التي تميز الشعر الجاهلي وعلى صحة القرابة بينه وبين الشعر الذي لم يفترق عنه افتراقاً بعيداً بزمانه وثقافة قائليه وبيئاتهم في المعيشة ومناسبات التعبير. فلا يتشابه الشعر الجاهلي والشعر المخضرم، إن لم يكن بينهما ميزان مشترك، مع كل انتمائه إلى عشرات الشعراء الجاهليين والمخضرمين.

إن الملامح الشخصية التي تميز بين الفرزدق والأخطل وجرير لم يكن لها ثبوت أوضح وأقوى من ثبوت الفوارق التي تميز بين امرىء القيس وعمرو بن كلثوم وزهير، فمن يرى أن خلق دواوين الفرزدق والأخطل وجرير في وسع راوية واحد فقد سهل عليه أن ينسب شعر الجاهليين جميعاً إلى راوية أو رواة، ولكنه يذهب في الحالين مذهباً لا سند له ولا سابقة من مثله في آداب الأمم ولا نصيب له من الذوق الأدبي غير النبو والاستغراب.

وربما كان «سنكلر شديل» الذي مثلنا به لجل المستشرقين باللغة والذوق الأدبي مثلاً صارخاً كما يقال في التعبير الحديث، ولكن المثل الصارخ هو الذي يبرز الحقيقة مستعصية على اللبس والمكابرة ويحيط بما دونه من الأمثلة التي تتردد بين الشك واليقين، وقد أتينا على طائفة منها لا تختلف عن المثل الصارخ بشوط بعيد.

سوء فهم وسوء نية

والمعهود في جماعة المستشرقين أن الكثيرين منهم يقرنون سوء الفهم بسوء النية، لأنهم يخدمون سياسة المستعمرين أو سياسة المبشرين المحترفين أو ينظرون في بحوثهم نظرة الغربي الذي ينظر إلى الشرقي نظرة المتعالي عليه في حاضره وماضيه. غير أنهم ما عدا القليل منهم، محدودون سطحيون يحومون حول المسائل الحسية ولا يتوسعون في النظر أو يتعمقون وراء الظواهر التي يلمسها شاهد الحس لمساً فلا يتخرج عنده من حدود ما يثبته أو ينفيه من وقائع العيان والسماع.

فغاية ما يقصدون إليه من أمر اللغة أنهم يلتمسون الأسناد المعتمدة عند أهلها فيأخذونها بالشك والتجريح، وأنهم يهدمون الدعائم القائمة ليستجيزوا بعد ذلك كل

ادعاء يدعونه وكل إنكار ينكرونه من أصول اليقين والاطمئنان، وتشكيكهم في أسانيد اللغة من هذا القبيل لا يعدوه إلى مطلب بعيد من مطالب الإحاطة والاستيعاب، فهو كالمنازع الذي ينكر على صاحب الدار وثيقته ولا يعدوها إلى أركان الدار وما في الدار، وتقديرهم لمسألة الشك في وحدة اللغة أقل جداً من قدرها الصحيح في مقدمات الدعوة المحمدية، إذ هي أصلح هذه المقدمات للدلالة على ما بعدها، وأصدق في التمهيد لنتائجها من مقدمات السياسة والأحداث الاجتماعية، لأنها المقدمة الوحيدة التي تمشي في طريق الدعوة المحمدية مساوقة لها مترقبة لأوانها، ولا تكون الدعوة المحمدية بالنسبة لها كأنها رد الفعل الذي يقاوم ما قبله ويجري معه النقيض من النقيض.

الفخر باللسان العربي

إن الشعور بالعربية والفخر باللسان العربي مقدمة لا بد منها للدعوة التي تواجه العرب بآية البلاغة في القرآن الكريم، وتروعهم بالمعجزة التي يحكونها إن استطاعوا أو يحسبونها من قدرة الله.

مثل هذا التحدي بالبلاغة لا يحدث في أمة لم تتأصل فيها مفخرة اللسان العربي والوحدة العربية جيلين أو ثلاثة أجيال، ولا بد - مع ذلك - أن تكون فتحاً قريباً أو شعوراً فتيًّا لم يتطاول عليه العهد مئات السنين ولم تذهب روعته بالألفة وفتور النسيان.

ووحدة اللغة القرشية أو الحجازية لا تصبح من مفاخر العرب جميعاً كرامة لقريش أو لأرض الحجاز، ولكنها خليقة أن تسري إلى نفوس العرب من حيث يشعرون بالعروبة الموحدة عالية الرأس غير مستكينة لسلطان من «العجم» على الخصوص.

والكعبة هي الجوار الوحيد الذي يشعر عنده العرب هذا الشعور.

فهم في الشام رعايا دولة الروم، وهم في الحيرة رعايا دولة الفرس، وهم في اليمن أتباع للحبشة أو لفارس أو رعايا لسلطان يدينهم بالمذلة كما يدينهم الملوك الغرباء.

ولكنهم عند بيت الله في حرم الله يقدسونه جميعاً لأنه لهم جميعاً يضمهم إليه كما يضم

أوثانهم وأصنامهم وأربابهم الذين يلوذون ويأوون إليه، فكلهم من معبود أو عابد في حمى من الكعبة لأنهم في بيت الله.

وشعورهم هنا بأنهم «عرب» لم يماثله شعور قط في أنحاء الجزيرة العربية، وقد أوشك أن يشمل شعب اليمن وجمهرة أقوامه على الرغم من سادته وحكامه، فما كان هؤلاء الحكام لينفسوا على الكعبة مكانها ويقيموا لها نظيراً في أرضهم لو كان شعب اليمن منصرفاً عنها غير معتز بها كاعتزاز البادية والصحراء.

وحدة الكعبة

وقد وافق ذلك زوال عرش الحيرة وزوال عرش حمير واستكانة الغساسنة في الشام تارة للروم وتارة للفرس بلا ولاء لهؤلاء، ولا بقية لهم غير أنهم عرب وليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء.

وإن إبقاء الإسلام على مكانة الكعبة لدليل على هذه المكانة ودليل على حكمة الإسلام في الاحتفاظ بها للعالم الإسلامي في متسعه العميم بعد عالمه الأول في الجزيرة العربية.

ونكاد نقول إن العرب أقبلت على الإسلام أفواجاً حين صارت الكعبة إلى يديه وأصبحت عاصمة العروبة عاصمة للدين الجديد.

ولو لم تكن للعرب وحدة معروفة بينهم قبل البعثة الإسلامية لما اعتزوا بالبيت الجامع لهم هذا الاعتزاز، وما وحدة أقوام متقاتلين متنازعين مأخوذين بعصبية الأجداد والعشائر إن لم تكن وحدة اللغة ووحدة الفخر بلسان مبين يتيهون به على «العجم» أجمعين؟

قال سترابون إنه وجد الأقوام في بلاد العجم تتفاهم بلغة واحدة، وهي بلاد تعاقبت عليها سلالات الآريين والطورانيين والساميين، ويقال في روايات شتى إن الحاميين وصلوا إليها في زمن قديم كما كانوا يصلون إليها ويتجمعون فيها بعد الإسلام بعدة قرون، ولم تكن عوامل الوحدة اللغوية بينهم أقوى من عواملها في جزيرة العرب، ولم يمض عليهم من الزمن ممتزجين متقاربين أكثر مما مضى على القبائل العربية التي من عادتها الترحل والانتقال من مرعى إلى مرعى ومن جوار إلى جوار.

وفي زماننا هذا - من القــرن التاسع عشر إلى القرن العشرين - لا نرى أحداً يستغرب تخاطب القوم في جزائر البريطان بلغة واحدة ومنهم الإيرلنديون والإيقوسيون والغاليون، وفي كل أمة من هذه الأمم خطباء مفوهون وشعراء مشهورون يحسنون الانجليزية منظومة ومنثورة وفي مجامع الخطابة والبيان. ولا نرى أحداً يستغرب ذلك في بلاد الإسبان ومنهم القشتاليون والباسكيون، ولا نرى في مصر هنا من يستغرب البيان العربي الفصيح إذا نسب إلى فئة من أبناء النوبة وهم يتفاهمون في الإقليم النوبي برطانة لا يفهمها سائر المصريين، فلا موجب لإنكار النظم والكلام بلغة واحدة في جزيرة العرب قبل البعثة المحمدية بمائتي سنة أو أكثر من ذلك مع عجز المنكرين أن يأتوا بشاهد من اللغة الأخرى التي يفترضونها وينكرون توحيد اللغة من أجلها، ومع توافر الأسباب الموحدة في جزيرة العرب على نحو لم يعهد في غيرها من بلاد الزمن القديم، لا تكفي كلمة أو كلمات للحكم بانفصال اللغات، فإن الإقليمين في قطر واحد لا يتفقان في جميع الكلمات.

فمن التاريخ الثابت أن أبناء الجنوب لم ينقطعوا عن الشمال ولم تزل لهم آثار مكتوبة فيها إلى الآن. وقد وجدت بعض هذه الآثار بالخط الجنوبي واللغة الشمالية مما يدل على تشابه الكلام والنطق مع بقاء الكتابة بخط الجنوب...

هؤلاء القوم الذين يفخرون بأنسابهم فيما بينهم، ويفخرون بجنسهم بين سائر الأجناس، وقد حلت اللغة عندهم محل العرش والدولة ومحل البذخ والحضارة، ومحل العلم والصناعة، حتى أصبح الفخر بها علامة من العلامات التي يتميزون بها في عرف علماء الأجناس البشرية.. فإذا وجد الفخر باللغة فتلك علامة العربي بين العناصر عامة من أقاربِهِ الساميين إلى الغرباء عنه من الآريين والطورانيين والحاميين، ثم تتجلى فيهم - دون سائر الأمم - تلك الظاهرة الفريدة في تواريخ الأديان والثقافات، وهي العلو بالبلاغة حتى تكون البلاغة قسطاس كل مخاطب بالقرآن الكريم تحدياً نبوياً، وتحدياً ربانياً، من معجزات الإله التي لا تتسامى إليها قدرة البلغاء في أمة اللسن والبيان.

وهذه ظاهرة متجلية للنظر القريب والبعيد لا تحتاج من المستشرقين إلى بحث عن مجهول أو معلوم. فما يجيء الكتاب بهذه المعجزة لأمة خلت من مأثورات البلاغة في شعرها وجوامع كلماتها، وما هو بجائز عقلاً أن يتحداها القرآن وهي لا تعرف شيئاً يتجه

إليه ذلك التحدي وتدور عليه الموازنة في عرف الخبراء بالكلم البليغ. فالقياس المستقيم أن القرآن نزل في قوم لهم بلاغة موروثة يتناقلونها ولا يجهلون أعلامها، وأما القول بأن بلاغة الجاهلية لم تكن حقيقة واقعة وإنما اصطنعها الرواة اصطناعاً بعد الإسلام سنداً للقرآن، ودفعاً للشبهات عنه بين المؤمنين به - فليس من القياس المستقيم في مقياس غير مقياس أولئك المستشرقين، وما كان الجاهلي الكافر ليتقبّل آية القرآن ولا يشك في فصاحة القرآن إلا بكلام يخلقه خلقاً لينسب إلى أولئك الجاهليين، ولقد حدث نقيض ذلك في كثير من الشواهد على صحة اللغة وسلامتها، فكان القرآن مرجع المصححين فيما يختلفون عليه ويبتغون له سنداً لا مراء فيه.

ومهما يبلغ من ضعف الذاكرة بالبادية - وليست هي بالضعيفة - فلن يبلغ من نسيانها أن ينقطع الجد عن أخبار أبيه وأخبار بنيه، وأن ينسى لغة سمعها في حياته أو سمعها أبوه قبل مولده، فما كان جيلان أو ثلاثة أجيال بالامتحان العسير لذاكرة قوم لا معول لهم على غير الذاكرة ورواية الأخلاف عن الأسلاف، وأنه ليمتنع أو يستحيل أن ينشأ الإسلام في جيل يجهل اللغة التي تنسب إلى شعراء المعلقات وأقدمهم لم يسبق جيل الإسلام بأكثر من مائة وخمسين سنة، وفي هذه السنين خاصة توجد حساب التاريخ وتولاه قلامس العرب وخالفوا فيه تقويم اليهود في حساب النسيء. فكان جنادة بن عوف ناشئاً عند ظهور الإسلام، وسبقه أبوه عوف بن أمية وسبقه أبوه أمية بن قلع وسبقه أبوه قلع بن عباد، وسبقهم آخرون إلى عهد القلمس من بني كنانة، فهم في تاريخ متسلسل قبل الإسلام بأربعة أجيال.

ومن فهاهة المستشرقين هؤلاء أنهم لا يختارون من تاريخ العرب مطعناً يُصببونه غير اللغة والأنساب، وكلهم يتحذلقون على العلم في شكوكهم الموكلة بالتاريخ العربي أو الإسلامي من أقدم عهوده، ثم يأتي العلم فيثبت بالكشوف المحسوسة صدق الخرافة المزعومة وكذب العلماء الزاعمين حتى لقد أصبح التخريف حقاً لهؤلاء المحققين الذين لا يعرفون من التحقيق إلا اتهام كل رواية عربية أو إسلامية بالتخريف.

فمن أقطاب هؤلاء المخرفين من أنكر عاداً وثموداً وأنكر الكوارث التي أصابتهم بغير حجة إلا أنه يحسب أن المنكر لا يطالب بحجة ولا يعاب على النفي الجزاف. فما لبثوا طويلاً حين تبين لهم أن عاداً (Oadita) وثموداً (Thamudida) مذكورتان في تاريخ بطلميوس وأن اسم عاد مقرون باسم أرم في كتب اليونان، فهم يكتبونها

« أدراميت » Adramitae ويؤيدون تسمية القرآن لها بعاد أرم ذات العماد ... وعثر المنقب موزيل التشكي Musil صاحب كتاب الحجاز الشمالي على آثار هيكل عند « مدين » منقوش عليه كلام بالنبطية واليونانية وفيه إشارة إلى قبائل ثمود.

ومن أقطاب هؤلاء المخرفين من أنكر أبرهة ونكبة جيشه واهتمامه بتعطيل الكعبة وبنائه القليس في صنعاء لصرف العرب عن الكعبة إليها. ثم تنكشف النقوش عن اسمه على خرائب سد مأرب ملقباً بالأمير الحبشي من قبل « ملك الحبشة وسبأ وريدان وحضرموت واليمامة وعرب الوعر والسهل ».. ويتواتر الخبر عن الجدري الذي تفشى في منتصف القرن السادس للميلاد فيذكره بروكوب (Procobe) من وزراء القسطنطينية، ويروي الرحالة بروس (Bruce) الذي زار بلاد الحبشة في القرن الثامن عشر أن الأحباش يذكرون في تواريخهم أن أبرهة قصد إلى مكة ثم ارتد عنها لما أصاب جيشه من المرض الذي يصفونه بصفة الجدري، ولا يقل عن هذه الأسانيد جميعاً سند التاريخ بعام الفيل قبل البعثة المحمدية بجيل واحد، بل أقل من جيل.

وسد مأرب برمته لم يسلم من التكذيب، وبناء قريش للكعبة بعد مولد النبي هو أيضاً تخريف في زعم هؤلاء المخرفين ولكنه لقي من يدحضه من المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، فكتب كرزويل تحقيقه الذي يقول فيه « إن العالم ليوني كايتاني يذهب إلى القول بأن قصة تعمير قريش للكعبة ليس إلا خرافة من نسج الخيال، فاليوم يثبت لنا جلياً بعد ما أوزدناه من الحقائق من بناء الكعبة على الطراز الحبشي في سنة ٦٠٨ ميلادية ووجود الصور المسيحية التي كانت تحلي باطنها وقيام معمار حبشي ببنائها – وهي جميعاً حقائق متماسكة آخذ بعضها برقاب بعض – صدق رواية المؤرخين الذي قصوا أخبار هذه العمارة وصحة ما ذهبنا إليه وبطلان ما يدعيه كايتاني من اختراع هذه القصة وتلفيقها ».

ونحن نقف بهذه التواريخ عند حدها ولا نجاوز مداها، فحسب الناظر في التاريخ أن يفهم منها أن أخبار العرب عن لغتهم وعن أوائلهم لا تدحض جملة واحدة، وقد تخالطها المبالغة وتتناقض حولها الغرائب، بل وربما كان من دواعي إدحاضها إن تبرأ من كل مبالغة وغرابة، فأما الكذب الذي يعاب على العلم ويلحقه بالخرافة فهو هذا التحقيق الذي هو أهون وأضر من التخريف.

إن الحوادث الكبرى تستدعي المقارنة بين فهمنا لها بمقاييس العلم ومقاييس الفلسفة ومقاييس العقيدة، وتوحي لنا في جميع الأحوال أن مقاييس العقيدة أخلصها إلى أعماقها وأقدرها على التفسير كلما استجاشت العقيدة في الأمم قوة الحياة وقوة الضمير.

والإسلام قد استصفى تاريخ العرب قبل دعوته فجمعه كله في الوحدة القومية وأقام هذه الوحدة على ركنيها اللذين لا قوام لها بغيرهما على تساند واتفاق: وهما ركن اللغة وركن الحرية الدينية، وكلاهما كان تمهيداً صالحاً لظهور الدعوة الإسلامية.

إلا أن معجزة الإسلام في جميع مقدماته ونتائجه أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات، فإن هذه العصبية اللغوية الدينية قد آلت في يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كما تنكر العصبية الجاهلية، ولا تعرف ربًا غير رب العالمين ولا قسطاساً غير قسطاس العمل الصالح يتفاضل به القرشي والحبشي والعربي والأعجمي وعترة النبي ومن ليست بينه وبين النبي لحمة غير لحمة الإيمان...

ونعود فنقول إن شأن اليهودية في توضيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها في الجزيرة العربية. فمما لا نزاع فيه أن أناساً من اليهود قدموا إلى الجزيرة بلغة غير اللغة الحجازية فاحتفظوا بلغة الدين للدين ولم يمض عليهم زمن طويل حتى عم التافهم بينهم وبين سائر العرب بلسان الحجاز وتهامة ونجد ومن جاورهم من الأنباط وعرب الحيرة وبادية الشام، وهذه حقيقة تاريخية واقعية مسقطة لكل دعوى يتحذلق بها أدعياء العلم من محترفي التبشير والاستشراق.

الفصل الثاني عشر

عاصفة نقدية في مصر

العقاد - الرافعي - أبو شادي - مبارك

كان أحمد شوقي المقرَّبُ من القصر الملكي في مصر، قد وفق إلى اكتساب شهرةٍ عالميـة، لا سيّما في البلدان الإسلامية من تركيا، إلى إيران، إلى الأفغان، إلى الهند، مروراً بالأقطار العربيّة في آسيا وإفريقيا، حتى السنغال ونيجيريا وغانا.

وزاد في شهرته وعلو مقامه الأدبي والاجتماعي، أن الإنكليز أقدموا، خلال الحرب العالمية الأولى، على نصحه بمغادرة البلاد، لاعتباره أحد الركائز الدعائية الشامخة التي كان يستند إليها حكم الخديوي عباس حلمي باشا المغضوب عليه من سلطات الاحتلال يومذاك، فاختار نفي نفسه إلى الأندلس.

وحين وضعت الحرب أوزارها، عاد شوقي إلى وطنه، والحركة الاستقلالية التي كان يقودها سعد زغلول في ذروة انطلاقها، ومعركة المصريين مع الإنكليز في ذروة احتدامها، فانصرف شوقي إلى «المناسبات» السياسية والاجتماعية المختلفة، يُعْمِلُ فيها قريحته، ويطير معها صيته، وينتشر ذكره بالتمجيد على نحو أوسع فأوسع، إلى أن بويع بإمارة الشعر عام ١٩٢٧، على لسان حافظ إبراهيم الذي أعلن بالأصالة عن نفسه، وبالنيابة عن وفود الشرق، هذه البيعة:

أمير القوافي قد أتيتُ مبايعاً وهذي وفود الشرق قد بايعت معي

وكان عباس محمود العقاد في تلك الفترة، الركيزة الدعائية الكبرى للحركة

الوطنية المصرية في ظل الوفد، وقيادة سعد زغلول. أي أنه كان يقف على طرف النقيض من الملك، والقصر، والاحتلال الانكليزي، وأعوان الملك والاحتلال، مما أدّى به أخيراً. إلى السجن... ولكنه خرج بعد تسعة أشهر، وهو أوفرُ ما يكون كرامةً، وأقوى شعبيةً من أي أديبٍ في مصر، وحتى في أقطار آسيا وإفريقيا جمعاء!

حملة على شوقي

رأينا أن شوقي تحوّل إلى صنم يُعبَدُ في عالم الشعر والأدب، وكانت جماهير المثقفين وغير المثقفين تتلقّى قصائده في كل مناسبة بالهتاف والإعجاب والتصفيق. وكان هو نفسُهُ من جانبه، يُحْسِنُ اغتنام الفرص والمناسبات، ويبرعُ في محاكاة الأقدمين، والنسج على منوالهم من أبي تمام، إلى البحتري، إلى المتنبي، إلى ابن زيدون، وحتى إلى الحصري (يا ليل الصب) والبوصيري (كيف ترقى رقيّك الأنبياء)، ويتناول الموضوعات التاريخية الكبرى فيعيد إليها الحياة، ويستثير المشاعر الدينية والقومية والوطنية، على نحوٍ عز نظيره في سيرة الشعر والشعراء، لأنه كان يستخدم قوالب التعبير القديمة، في إطارٍ من التفكير المعاصر، وهموم المعاصرين.

وكان صوت العقاد يرتفع هادراً في لجة ذلك التمجيد، ينحي باللائمة على شاعرية شوقي، وشعره، واتجاهاته الأدبية والفكرية، منددّاً بمؤيديه، حاملاً على ممجّديه، غير مبالٍ بأحدٍ رفيعاً كان أم وضيعاً، في طول العالم الإسلامي وعرضه.

ما هي الآن مآخذ العقاد على شوقي، وكيف كان يبرر حَمْلَتَهُ عليه؟

– لقد انتثرت تلك الحملة في عددٍ لا يحصى من المجلات والصحف والكتب، على مدى ربع قرن تقريباً، ولكن يمكن أن نعثر على مجملها ومعظم تفاصيلها في كتاب «شعراء مصر وبيئاتهم» حيث يبين أن «شعر الصنعة ارتفع في أحمد شوقي إلى ذروته العليا، وهبط شعر الشخصيّة إلى حيث

لا تتبينُ لمحةً من الملامح، ولا قَسَمةً من القسمات التي يتميّز بها إنسانٌ بين سائر الناس ».

ثم يقول في مقام آخر، رادًّا على منتقدي رأيه هذا: « فَهِمَ بعضُ من لا يفهمون، أننا نعني بشعر الشخصيّة، أن يتحدّث الناظم عن شخصه، ويسرد في كلامه تاريخ حياته، ولم يستطيعوا أن يفهموا أنه هو كلام الشاعر الذي يعبّر لنا عن الدنيا كما يحسها هو، لا كما يحسها غيره. ولا بُدّ من أجل هذا أن يمتاز شعره بمزيّة، وأن يتسم بسمة، لأنه إنسانٌ له ذوق، وخالجة، وفهم، وتجربة، وخلق، وعادة لا يشبه فيها الآخرين، ولا يشبهه الآخرون فيها. – وهو لأنه شاعر – مطالبٌ فوق ذلك بامتيازٍ في الحس، وخصوصية في الذوق، تتجلّى في القوة، أو الرهافة، أو العمق، أو المضاء، أو الاختلاف كائناً ما كان، وتخرج به من عداد النُّسَخِ الآدمية التي تتشابهُ في كل شيء كما تتشابهُ القوالب المصبوبة... ومن لا يفهمُ هذا، فماذا يفهم؟ ولماذا يسلّط نفسه على الشعر والنقد والأدب؟ إنه لا يصلح أن يُعدّ في القراء! وهو على ذلك لا يقنع بما دون الاستئثار بالنقد، حتى لا رأي لغيره في جملة الآراء، ولولا أنّ الغباء نعمةٌ في بعض نواحيه، لما جاز كل هذا، ولا بعض هذا للأغبياء! ».

وهكذا... تجاوز العقاد شوقي في حملته عليه، إلى كلّ معجبٍ بشعره، وردّ هذا الإعجاب إلى سوء الفهم والغباء.

وكانت المشكلة التي انطرحت تتجاوز بطبيعتها، فهم الشعر، إلى الذوق العام، وتَصَرُّف هذا الذوق، في الإعجاب أو عدم الاعجاب، في الذم أو الثناء.

عاصفة هوجاء

كانت عناصر العاصفة تتجمع في الأفق، مهدّدةً، متوعدة، مزمجرة. وراح الأدباء والنقاد والشعراء، والقراء جميعهم يفكرون في الدفاع عن أنفسهم،

والثأر لكرامتهم، إذ خرج الموضوع عن خط الشعر والشاعرية، ليتناول الجمهور كلـه، ويوغل في متاهات الفهم، والتـذوق، وحسن القراءة، والاستمتـاع بالجمال، والاتهام بالغباء، وموازين الحكم، ومعايير الرأي، وما أشبه وجـاور وتشعّب، من قضايا وشؤون....

وليته وقف عند هذا الحد، أو اكتفى بتلك المتاهات، فقد أوغل في تفرّعاتـه حتى ولج عالم السياسة، والمفاضلة بين الشعوب وأقدار الرجال، حـين وصل العقاد إلى بيئة شوقي التي أشرنا إليها في فصل سابق، وقال: « ... بيئة شوقي، كما سبق وقلنا: إنه واحدٌ منها في مزاجه وخلائقه، هي بيئة الترك « الحكوميـين » المتمصرين الذين مسّوا التفرنجَ مسًّا، ولم يغلغلوا فيه، والذين عنوا بالجامعة الدينية أشدّ من عنايتهم بالوطنية المصرية، لأنهم ينزلون من الأولى في منزلتهم، ويسوِّغون بها سيادتهم، ورُجْحانهم. ولكنهم لا يجدون هذه المنزلة على أقواها وأرجحها وأعلاها في العصبية الوطنية ».

لم يبق أما أولئك الحكوميـين المتمصّرين، ولا أمام حماة الدين، إلاّ أن ينضمّوا للمتهمين بالغباء، للذين لا يصلحون حتى لأن يكونوا في عداد القراء، ويؤلّفوا كتلة واحدة، لمقاومة هذا « المتكبّر » من على صعيد الشعر والفكر والأدب. وهكذا كان...

مصطفى صادق الرافعي

كان الرافعي بحكم تكوينه العقلي والنفسي، واتجاهه الديني الصرف، متهيّئاً لأن يكون أحدَ عناصر العاصفة، والمشاركة في إثارتها بين وقتٍ وآخر. وكانت علاقتُهُ بالعقاد متجهةً نحو التوتر منذ أصدر كتابه « تاريخ آداب العرب » (١٩١١)، إذ أفصح العقاد عن رأيه في الرافعي أنه « منشىء

مكين... ولكنه مضطرب القياس، يُعمِل القلم ولا يعمل الرأي »، وأنه يجد بالتالي هذا التاريخ « كتاب أدب، لا تاريخ أدب! ».

وحين صدر « إعجاز القرآن » جدّد العقاد اتهامه للرافعي بـ « ضعف المنطق وفساد القياس ».

وموقف العقاد هذا كناقد، أو كمفكر، يمكن الدفاع عنه أو الأخذ به أو رفضه، حين ينحصر في إطار الفكر والنقد، ولكنه لا يخلو من تأثر بالناحية السياسية، والرافعي هو المسؤول عن هذا التأثر، لأنه عمد في مقدمة الكتاب إلى الإشادة بفضل الملك « فؤاد الأول »، واعتبره « رجاء الإسلام، بل فؤاد هذا الجسم الإسلامي كله، فهو الملك الراسخ في العلم، ثم القويّ بعلمه في الإيمان، ثم المتمكن بإيمانه في الفضيلة ».

وهنا، يبدو بكثيرٍ من الوضوح، لكل ذي نظر، أن اختيار هذا الموضوع – إعجاز القرآن – لتمجيد الملك فؤاد، لم يكن من قبيل المصادفة. إنه يشكل ضرباً من الاحتماء بالدين، في مقارعةٍ أو مشادّةٍ بين حزبين: الملكي من جهة، وأنصار الدستور أو الجمهورية، في المقابلة، من جهةٍ أخرى. وهو موقف يؤكد ما شاع يومذاك، أن الأمر كله مفتعل، وأن الغاية كلّها، إنما كانت مساندة القصر في وجه مناوئيه من المفكرين والكتاب، وعلى رأسهم عباس محمود العقاد[1].

وهكذا، تخِذت المسألة وجهاً سياسيًّا طغى على وجوهها الأخرى طغياناً كاملاً، ولكنه وجهٌ لبس « قناعاً » من الأدب والفكر والدين، وجعل هذه حجباً يستتر وراءها، فكان انزلاقه إلى « المهاترة » أمراً منتظراً، وخروجه عن الجادّة غير مُسْتغْرَبِ ولا مستهجن!

---

(١) كوفىء الرافعي يومذاك على موقفه، بطبع الكتاب، وإرسال ابنه محمد إلى جامعة ليون في فرنسا على نفقة جلالة الملك (انظر « معارك العقاد الأدبية » للأستاذ عامر العقاد، منشورات المكتبة العصريّة، ١٩٧١).

وأول مظهرٍ لذلك الانزلاق تمثل في كتاب «على السفود» الذي نشر، أول ما نشر، مقالاتٍ متتابعة في مجلة «العصور» لصاحبها إسماعيل مظهر، ولم يكن هذا من أنصار الرافعي، ولا من المعجبين بأدبه، وفضله، ولكن خصومة العقاد، ومحاولة النيل منه، والحط من شأنه هي التي جمعت بين النقيضين في التفكير والاتجاه. وليس «على السفود» شيئاً في الحقيقة، سوى طعنٍ وقذفٍ وشتمٍ وإزراء، مما لا يصدّق صدوره عن أديبٍ يُباهي بتديّنه مثل الرافعي، حتى اضطر في أواخر أيامه إلى الاعتراف بأن كتابه ذاك «رجسٌ من عمل الشيطان»، حسب رواية رواها أحمد حسن الزيات، منشىء «الرسالة» ورئيس تحريرها.

بيد أن هذه الإفاقة المتأخرة لم يمهّد لها بشيء، إذ كان الرافعي قد أغرى أحد أساتذة العربية - واسمه حسنين مخلوف - بمهاجمة العقاد، حين أصدر ديوانه الشعري «وحي الأربعين»، ودافع العقاد عن نفسه بتوجيه اللوم إلى وزارة المعارف المصرية، لأنها ترضى أن يكون بين مدرّسي العربيّة من موظفيها أمثال ناقده، ممن كانوا سبباً في ضعف اللغة العربية لدى ناشئة مصر.

وحين انقلب العقاد على حزب الوفد، وثار ثورته العارمة على مصطفى النحاس، بسبب انحيازه للإنكليز إبان الحرب العالمية الثانية، وقبوله الحكم بمساندة حرابهم، انتهز الرافعي هذه المناسبة لتجديد الحملة على العقاد.

وهكذا، يتضح أن المعركة الأدبية بين العقاد والرافعي، كانت في جوهرها، شخصيّة، وسياسيّة، وأن الدين، والأدب، والفكر، والنقد، والتاريخ كانت جميعها في ذلك الميدان، أقنعةً، تخفي وراءها غير ما تظهر!

أبو شادي وأنصاره

لم يجر بين العقاد وطه حسين ما يصح اعتباره نابياً أو عاصفاً، كما رأيت

في فصلنا عن هذا الأخير، فقد ظلّت العلاقة بينهما ضمن إطارها الأدبي المعقول، وتبادل الرأي– والثناء أحياناً– في كثيرٍ من شؤون الفكر والأدب والنقد، وإن ظلّ العقاد في « قضية » الشعر الجاهلي، إلى خصوم طه أقرب.

ولكنّ العاصفة المروّعة هبّت حول الشعر والشاعرية هذه المرة، من جانب جيلٍ يعتبر نفسه أجدرَ من العقاد وزملائه في السن والكتابة، بتجديد الشعر والأدب، ودراسة الفكر والتاريخ. وتلك هي جماعة « أبولو » التي أصدرت مجلةً بهذا الاسم، اقتصرت على الشعر ونقده، وكان يرئِسُها الدكتور أحمد زكي أبو شادي.

وأغرب ما ظهر من سلوك تلك الجماعة أنها مشت بجانب الملك، وكبير وزرائه إسماعيل صدقي الذي أبعد طه حسين عن الجامعة المصرية، وقتل المئات من المتظاهرين في القاهرة والاسكندرية، وزجّ بكثيرٍ من المواطنين في غياهب السجون.

هذا الطاغية الشهير بعسفه وحقده على الحركة الوطنية في مصر، لقي في زعيم « أبولو » مادحاً، إذ نشر على صفحات مجلته « الشعرية » التجديدية، قصيدةً عنوانها « المستبدّ العادل »، وكان يعني به الملك فؤاد، وإسماعيل صدقي، معاً:

ضجّت لرحمتك البلاد، وأعولت: « أين العظيم المستبدّ العادل »؟

لم يبق ثمة مجالٌ لردّ التهمة عن الجماعة بأنها من أعوان الاستبداد، والاحتلال، والاستعمار، رغم اتصالها بالعقاد أول الأمر، واتخاذ أحمد شوقي رئيساً لها!

وحين أصدر أبو شادي مجموعته الشعريّة « أنداء الفجر » في طبعتها الثانية عام ١٩٣٤، وضع لها مقدمةً أثنى بها على مصطفى صادق الرافعي، وامتدح مواهبه الأدبية والفنية. وتبع الأنصارُ زعيمهم بالتعرض للعقاد،

وراحوا يتهمون هذا بسرقة أشعاره، وأفكاره التجديدية، ويحسبون أن المجدّد الحقيقيّ في الشعر، إنما كان عبد الرحمن شكري، دون أن يُغفلوا الإشارة إلى خليل مطران، والإقرار بفضله وأسبقيته. ولم يكن رأي العقاد بمطران من الناحية الشعرية الخالصة، أعلى رتبةً من رأيه بشوقي، رغم أنه لم يهاجمه، ولم يتعرّض له قط بما يسيء!

وانضمّ إلى قافلة «أبولو» إسماعيل مظهر، في مسيرتها الحثيثة للقضاء على العقاد ومجده الأدبي، كما توالى على المسرح نفسه زكي مبارك، وصالح جودت، وإبراهيم ناجي، ورمزي مفتاح، ومحمود الخولي، ومحمد علي غريب، والهمشري.

وكانت صحف القاهرة في الثلاثينات، ومجلاتها الأسبوعية والشهرية: الرسالة، الثقافة، الإمام، الجهاد، الهلال، أبولو، العصور، الوادي، الأسبوع، الأخبار، إلخ... ميدان هذه المنافرات، والمناقشات، والمساجلات، بالإضافة إلى الكتب التي كانت تصدر بين حينٍ وآخر، مختصةً بمنافرةٍ أو مساجلةٍ خاصّة، مثل «العقاد في الميزان» لاسماعيل مظهر، و «رسائل النقد» لرمزي مفتاح، و «الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث» لمصطفى السحرتي، و «أدباء معاصرون» لحبيب الزحلاوي، وكثير غيرها... مما لا سبيل إلى تناول ما ورد في كل منها بالتفصيل.

ولكن لا غنى عن الإشارة إلى شيءٍ مما ورد في هبوب هذه العاصفة النقدية التي استمرت ما يربو على الثلاثين عاماً، وهذا الشيء مما يصح وصفه أنه تحاملٌ محض، وبعضهُ نُبُوٌّ محض. مثل قول مظهر في شعر العقاد: «... وعقيدتي الراسخة هي أنه مستحجر، شأنه في الشعر، شأن بقايا الحيوانات البائدة التي تطمر في جوف الأرض، ويبدّلها التفاعل الطبيعي من الحالة العضوية إلى الحالة المعدنية... وشأن العقاد في الشعر شأن هذه الحيوانات، وشعره كبقاياها». وقول حسين المهدي الغنّام في شعر أبي شادي: «إن شعر

أبي شادي كنباتٍ لا رائحة ولا فائدة فيه، بل فيه أذى للنفوس وللعيون على السواء، وهو كنبات الصبر!».

إن مثل هذه الأحكام التي لا تنمّ عن هدوءٍ، وإعمال رويّة، وتمحيص للمبادىء والآراء والمناهج، بمقدار ما تتكشّف عن أحقادٍ شخصيّة، ونزاعاتٍ سياسيّة، وتطلعات غير أدبيّة - هذه الأحكام أساءت للفكر، والأدب، والنقد، ولم يكن لها من أثرٍ حقيقي فعّالٍ في التوجيه نحو الاستقرار عند فكرة، أو مجموعة أفكار، تجدّد المجتمع، وتُهيبُ به إلى الدفاع عن الحق، وارتياد منابع الجمال، والتعلّق بالخير، والبحث الدائب المستمر عن الحقيقة، وكان منها أن صرفته عمليًّا، أو ألهته عن إنجاز ما هو أقوى وأفضل وأعمق في بناء الحياة والمستقبل.

زكي مبارك

... ذلك بأن النقد تحوّل إلى ضرب من «الملاكمة» على يد الدكتور - أو الدكاترة - الشيخ زكي مبارك.

وهذه الفكرة - الملاكمة الأدبية - التي شاعت في تلك الأيام، أنستِ الناس المعاني والأهداف التي يسعى، أو ينبغي أن يسعى إليها الأدباء. وقد نشأت عن المسلك الشخصيّ الذي سلكه بعض الأفراد البارزين من حملة الأقلام، وفي مقدمتهم مصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك، في فهم النقد والتعامل مع النقاد، بوجهٍ عام.

قال العقاد في شأن مبارك: «أما زكي مبارك، فإنه لا يستغني عن زكي مبارك بحالٍ من الأحوال إذا استغنى المؤلفون عن أنفسهم في بعض الأحيان، لأن زكي مبارك هو موضوع زكي مبارك الوحيد. وإذا كتب ألف مقالٍ في هذا الموضوع، وقرأت منها واحداً ففي ذلك الكفاية كل الكفاية».

وحين ردّ زكي مبارك، أثبت بالفعل ما أورده العقاد بالقول، إذ بيّن أن «للدكتور زكي مبارك قلماً ينسف به الجبال حين يشاء» وأنه أكثر من دكتورٍ واحد، أي مجموعة دكاترة، وأن «العقاد مترجم وأنا مبدع» إلى آخر ما هناك من مفاخر وأهاجٍ وتهجماتٍ لا حصر لها، ولا جدوى حقيقية من الخوض في تفصيلاتها.

وخلاصة ما ينتهي إليه القارىء من ملاكمات زكي مبارك وأمثاله، على صعيد النقد والأدب، أن بعض الأدباء شغلوا بأنفسهم عن الأدب، حين توفّرت لهم الشهرة، وانحصر همّهم أو كاد، في الاحتياط لسمعتهم ومقامهم في المجتمع، كما شغل بعضهم بالسياسة المحلّية أو الحزبية الضيقة، فاختلطت الأمور، وغيّبتِ الأهداف العليا.

نحو الهدوء...

رأينا عند الحديث عن شوقي أن المازني عمد أخيراً إلى نوعٍ من النقد الذاتي[٢] تراجع معه عن هجماته على شوقي وحافظ، واندفاعه مع العقاد وشكري. ويرى بعضهم أن حدّة العقاد مالت إلى الانحدار، يوم «زحفت إليه الشيخوخة» وأنه «حاول التراجع عن بعض ما دعا إليه»، ولكننا لا نجد بين أيدينا ما يؤيّد هذا «التراجع» بصراحة.

نعم! كان لتفرّق جماعة أبولو، وانتقال أبي شادي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ووفاة مصطفى الرافعي خلال شهر أيار ١٩٣٧، ثم لاندلاع الحرب العالمية الثانية (أيلول ١٩٣٩)، وما تلاها من أحداثٍ في مصر وغير مصر - كان لهذه الأحداث مفترقةً، ومجتمعة، أثرها الأفعل في عودة الهدوء إلى الساحة الأدبية. ولكنه هدوء لن يدوم طويلاً.

---

(٢) أنظر الفصل: «بين شوقي ومعاصريه» من هذا الكتاب.

الفصل الثالث عشر

بين الحرية والالتزام

الجديد في الحياة الأدبية المعاصرة، هو أن أحداً لا يستطيع بعد اليوم، أن « يفهم » أدب لغةٍ ما، بمعزلٍ عن آداب اللغات الأخرى. فإذا أردت أن تعرف أسرار النقد الأدبي، والتاريخي لدى طه حسين مثلاً، وجب أن تعود إلى أساليب هذا النقد وأغراضه واتجاهاته لدى أدباء فرنسا منذ ديكارت إلى أيامنا هذه. فإذا انتقلت إلى ناقدٍ آخر، مثل عباس محمود العقاد، كان عليك أن ترجع إلى مدارس النقد الأدبي في انكلترا منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى أيام ت. س. إليوت (مات عام ١٩٦٥). وهكذا... دواليك.

وهذا ينطبق هنا في لبنان، كما ينطبق في العراق وسوريا وأقطار المغرب العربي، إذ تجد أن الموضوعات والأبحاث التي تناولها رئيف خوري في كتابه « الأدب المسؤول »، هي الموضوعات نفسها والأبحاث التي تناولها جان - بول سارتر في « الأدب الملتزم »، كل حسب عالمه ومحيطه وتاريخه، بل إنها هي المشكلات نفسها التي طرحت على المعنيين بالأدب وقضاياه في أمريكا، ودرسها عشرة من أدبائها في كتاب نقله إلى العربية جبرا إبراهيم جبرا عام ١٩٦٢، وعنوانه « الأديب وصناعته ».

موضع الإشكال

كان الإشكال الكبير الذي واجهه معظم أدباء العالم الحديث - وما انفكوا يواجهونه - يكمن في هذه الهوة السحيقة بين الإبداع

والتطلّع إلى الحرية، بين الثورة على التقاليد والأعراف القديمة، وإيجاد طرائق جديدة في التفكير والتعبير مع لِحاظِ هذا الواقع في الوقت نفسه، وهو أن للجمال، كما للبيان، شروطاً لا غنى عن التقيُّـدِ بها، فإذا أخل أهل الفنّ بهذه الشروط، كان إخلالهم عجزاً عن الإبداع، وإذا هم «التزموا» بها، شعروا أنهم خسروا حريتهم!

وقد أوضح جانِ بول سارتر هذه المشكلة، كما يلي: «إن المرء لا يستطيع أن يكتب دون جمهور، ودون أسطورة: دون جمهورٍ معين كوّنته الظروف التاريخية، ودون أسطورةٍ معيّنة عن الأدب، تتعلّق إلى حدٍّ كبير، بطلبات هذا الجمهور. وبكلمة واحدة: إن المؤلف في موقف كسائر البشر، ولكن كتاباته، ككل مشروعٍ إنساني، تحتوي هذا الموقف، وتحدّده، وتتجاوزه في آنٍ واحد».

بيد أن هذا الإيضاح ينطوي على نظرةٍ فلسفيةٍ خاصّة، هي «النظرة الوجودية» التي تلزم صاحبها بالحرية إلزاماً، ثم تطلب منه في الوقت نفسه، أن «يتجاوزها». وتجاوز الحرية هنا، أي في حالة الأديب، يعني إهمالها، والتقيّد بالجمهور، ثم بأسطورة الجمهور عن الأدب والأدباء.

وهكذا... يعود بنا سارتر، دون أن يشعر، ومن طريق ملتوية، متعرجة، إلى فكرة الناقد الشهير جول لومتر، حين قال:

«لستُ مفكراً حرًّا، وذلك لأن ثمة حماقة كبرى في أن يتصور المرء نفسه قادراً على التفكير بحرية!»

الفن للفن

إلا أن هناك حماقةً أكبر من حماقة سارتر، وأشدّ إيغالاً في المكابرة، والتناقض، هي حكاية «الفن للفن» التي اخترعها أوسكار وايلد

الإنكليزي، وتعلّق بها رهط من شباب أوروبا في مطلع هذا القرن، وكانت وراء ذلك التعبّد للجمال الفني، ونشوء ما اصطلح الناس على تسميته « الأبراج العاجيّة »؛ ومعنى ذلك أن يتخطّى الأديب كل ما هو جمهور، وعُرْف، وتقاليد أدبية، ويقيم في عزلةٍ متعاليةٍ عن آلام البشر ومتاعبهم وأحزانهم وأفراحهم.

وكان من رأي أوسكار وايلد أن « التعاطف مع الأخلاق في ذات الفنّان، طريقة تصرفٍ مزعجة في الأسلوب ». ويصرّح أمام خلطائه، ولكن سرًّا، أن « بسمة الجمال أفضل من أمجاد واترلو » (واترلو هي المعركة التي انتصر بها الانكليز على نابليون).

وقد وصفَهُ أحد النقاد قائلاً عنه: « ... وفيما كان قابعاً في خميلة أحلامه، كان غيره من الأدباء والكتّاب قد بدأوا ينعطفون بارتياح، على عالم الحياة اليومية ووقائعها، هذه الوقائع التي غفل عنها الرومانسيون وأغفلوها. »

كان حديث الأدب الملتزم إذن، ردّ فعل عنيفاً، على أسطورة الفن للفن من جهة، وتمرداً على الرومانسية الطاغية، من جهةٍ أخرى.

الحرية والتبعة

وكان البحث في الحرية، وأبطال الحرية، ودعاة الحرية، وحُماة الحرية، وأدعياء الحرية وأعدائها، قد أفضى على مدى الزمن، إلى حقيقةٍ أساسية كبرى، ألا وهي أن الحرية معنى لا يقوم بنفسه، ولا يتمثل في جوهره إلا عندما يرافقه شعور عميق وواضح بالمسؤولية. وكلّ مَنْ يتصرف دون شعور منه أنه مسؤول عن تصرفه، كان في حقيقة أمره، خاضعاً لواحدةٍ من تلك العبوديات التي لا تعد ولا تحصى، في داخل الذات وخارجها على السواء.

هـذا هو الرأي الأخير في الحرية وقضيتها من ألفها إلى يائها. وقد وفّق أحد أدباء سويسرا المرموقين، إلى بيان تلك الحقيقة الكبرى، حين قال: «إن حرية الأكثرية من الناس لا تختلف إلا قليلاً عن حرية البهائم، وهي حرية اتّباع المرء تأثراته اللاواعية، ومحرّكاته غيرِ المُعْتَرَفِ بها... الحرية الداخلية لا وجود لها إلا استثناءً، وبفعل انتصارٍ على النفس».

مقاومة الاستبداد

ولكن المشكلة التي كانت تقض مضاجع الشرقيين، ولا تزال كما كانت من أقدم العصور إلى اليوم، لم تكن لتكمن في «مفهوم» الحرية هذا الذي انتهى إليه أهل أوروبا - إجمالاً - بعد قرون وقرون متطاولةٍ من الآلام، والكوارث، والمصائب والأحزان.

كانت مشكلة الشرق، على التحقيق، في هذا الإطار، ذلك النزوعَ إلى «الاستبداد» الذي سعى الأفغاني والكواكبي في مقاومته، ونشأ على أثرهما، جيل النهضة الجديدة التي بثّتْ أنوارها في النصف الثاني من القرن الماضي، ولا تزال...

لقد كان هؤلاء الرواد، رواد النهضة الشرقية الحديثة، «أوضح» فكراً من الأجيال التي تلت، إذ لم يُعنوا بدراسة الحرية كحرّية، كمعنى مجرد لا سبيل إلى تقريره في واقع الحياة اليومية، ولا إلى إعمال المنطق في وجوده أو عدمه، وإنما انصبّت جهودهم على التخلّص من النزوع إلى الاستبداد، وبهذا تتحقق الحرية. وما كان لأحد أن يناقش أو يجادل في هذا الموقف، لفرط ما هو عليه من الوضوح، والصحة، والسلامة.

وسرّ هذه الصحة والسلامة لدى أحرار الشرق، إنما يكمن في «فكرة الحق» التي تشكل العماد لكل بنيان اجتماعي، وكمال فردي، وتقدم إنساني.

في عالم الأدب

فإذا نقلنا هذا الموقف الذي يتحيّز في مقاومة الاستبداد، ويأخذ عملياً ووجدانيًّا بفكرة الحق - إذا نقلناه إلى عالم الأدب، نجد مفكراً مثل خالد محمد خالد يبيّن بكل بساطة، ما يلي:

« لا أعرف بين حقوق الحياة الإنسانية حقًّا يمكن أن يكون مطلقاً... كل الحقوق فيها نسبيّة وكل الواجبات كذلك، إلا حق الكلمة، فهو في رأيي، حق مطلق، لا قيود عليه، ولا منتهى له!

« والكلمةُ، كما نعْنيها، هي الفكرة الصادرة عن روية واقتناع، تستهدف الخير لا الأذى، والبناء لا الهدم... وليس يعنينا بعد هذا أن تكون أقرب إلى الصواب أو إلى الخطأ، ما دامت صادرةً عن روية ذكية، وعن رغبة صادقةٍ في إرباء الخير العام ومساندته.

« الكلمة بهذا الاعتبار، حق مطلق ليس عليها سلطان غير سلطان نفسها ».

وهكذا... تتقرر « حرية الأدب » انطلاقاً من فكرة الحق، في ذهن كل شرقي. وهي لدى العرب، على أوضح، وأصفى، وأبسط ما تكون. ولقد بيّن خالد محمد خالد قيمة الكلمة على هذا النحو: « إن أول أمرٍ إلَهيّ تلقاه الرسول محمد عليه الصلاة والسلام لم يكن: لا صلِّ، ولا صُمْ، ولا جاهِد... إنما كان: إقرأ ».

ومن الأكيد الذي لا يرقى إليه أدنى ظلٍّ من شك، أن الذين ينزعون إلى الاستبداد، ويسلكون مسالك المستبدّين هم الذين لا يقرأون. وإذا قرأوا ضاعوا عن الحقائق، ولم يأبهوا للحقوق!

الأدب الملتزم

نشأ الحديث عن « الأدب الملتزم »، أول ما نشأ، في ظلّ الطغيان النازي

أو الفاشيّ الذي هيمن على أوروبا قرابة ربع قرن، أي منذ «تنبأ» اشبنغلر بانحلال الغرب، إلى اللحظة التي أقدم بها هتلر على الانتحار!

وكان التيار الماركسي - وهو تيار شعوري وفكري معاً - قد مهّد، ولا سيما بعد انتصاره في روسيا على يد لينين وأعوانه، لمثل هذه النقلة بالأدب، والفنّ على العموم، من الأبراج العاجية والصالونات الوثيرة، إلى أكواخ الفلاّحين، ومصانع العمّال، ومحترفات النجارين والحدادين وأصحاب المهن اليدوية، وشوارع المدن التي تعجّ بالباعة المتجوّلين وغيرهم من البائسين والمتسكعين...

وكان لأقطاب الأدب الروسيّ وعمالقته اليد الطولى في التمهيد لذلك التيار المتدفق الصاخب، وتزويده بالقوة والحماسة والفاعلية والانتشار، أمثال تولستوي، ودوستويفسكي، وتشيخوف، وغوغول، وغوركي....

في أوروبا

لم يكن نشوء الحديث عن «الأدب الملتزم» إذن، سوى الوجه الأوروبي للفكرة العربية الأصيلة، وهي أن الحرية تتمثل أكثر ما تتمثل، في مقاومة الاستبداد، ونزوع النفس إلى الاستبداد.

ذلك بأن أوروبا سكرت، خلال القرنين الماضيين، بما توصلت إليه من كشوفٍ علمية وخبراتٍ تقنية، وما أتيح لها أن تحقق في مجتمعاتها من تغلّب على الإقطاع، وتخلص من البارونات والكونتات والدوقات والمراكيز والمركيزات، وأخيراً بما قدرت عليه من بسط نفوذها، وتحكم سلطانها في القارات الأربع. وراحت دولها تتزاحم على هذا السلطان، وتقتتل فيما بينها لحيازة أكبر عددٍ من المستعمرات.

هذهِ السكرة الأوروبية التي نجمت عن تقدم العلم والتقنيّة في جانب، وانتشار الديمقراطية في جانب، وسعة النفوذ والسيطرة في آخر جانب، أنست

الأوروبيين أهوال الاستبداد، ومظالم العصور القديمة، فانصرف أدباؤها وشعراؤها إلى التغني بالفن، والعواطف (الرومانسية)، والخيالات البعيدة النائية، والحرية...

ولكن عودة الاستبداد الذي مارسته كُلّ من ألمانيا وإيطاليا، في حياة الأوروبيين، أيقظ هؤلاء الأوروبيين من سكرتهم، وردّهم إلى الصحو، وإذا بهم ينتقلون من «الفن للفن» إلى «الأدب الملتزم».

مؤتمرات... وآراء

عقدت المنظمة العالمية لحرية الثقافة مؤتمر «الأدب العربي المعاصر» في روما عام ١٩٦١، ومثل العراق فيه آنذاك المرحوم الشاعر بدر شاكر السياب – وهو من رواد حركة «الشعر الحديث» في العالم العربي. وألقى محاضرةً كان عنوانها: «الالتزام في الأدب العربي»، وفيها بيّن ما يلي:

«... أما الشعر العربي فلم يعرف الدعوة إلى الالتزام أو التملّص منه، إلا في فترة متأخرة. لقد نشأ الشاعر العربي أول ما نشأ «ملتزماً»، دون أن يدعوه أحدٌ إلى ذلك. كان الشاعر الجاهلي لسان القبيلة: تغضب فيعبّر عن غضبها، وتحزن فيصور حزنها، وتتقاعس إذ يُعتدى عليها فيُثير الحماسة في نفوس أبنائها، ويدعوهم إلى الثأر والدفاع عن كرامتهم...»

وعقد في دمشق من ١١ إلى ١٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧١ المؤتمر الثامن للأدباء العرب ومهرجان الشعر العاشر، تحدثت فيه الدكتورة سهير القلماوي عن «الأديب العربي ومشكلات الالتزام»، فأبدت الملاحظات المهمة الآتية:

– «أما أنّ الأديب الحديث ملتزم بقضايا قومه وعصره فهذه بديهية لم يعد يناقشها أحد. ومنذ أن أفاق العالم الغربي على حالة التفسخ التي قادتْهُ

إلى حرب عالميةٍ ثانية خرج فيها المنتصر والمنهزم مهزومين، والنقاد شرقاً وغرباً قد قتلوا هذه القضية بحثاً ».

- « إن قضية العرب هي تحقيق وجود الإنسان العربي بكل إمكانيات العمل الخلاق في سبيل عيشته، وفي سبيل تحقيق ذاته، وفي سبيل مساهمته الفعالة في الأحداث التي تصنع بها الإنسانية مستقبل البشرية كلها. إن للعرب تاريخهم وفلسفتهم وواقعهم وكيانهم الإنساني المتميز من جهة، والمتحد مع سائر الكائنات الإنسانية من جهة أخرى.. »

- « لنا من تقاليدنا مثلاً أن الفنّ كان دائماً في خدمة الجماعة... وقد كان الفن الرسمي ينحرف أحياناً، ولكنه الفن الشعبي ظلّ معبراً عن الشعب، حاملاً أشواقه وأحلامه وتطلعاته.. »

وهكذا تلتقي الدكتورة سهير القلماوي مع الشاعر بدر شاكر السياب على بيان هذه الحقيقة، وهي أن مشكلة التزام الأديب العربي غير واردة أصلاً في تراثنا، ولا في حياتنا المعاصرة، كما أن حديث الاتباع والإبداع - الكلاسيكية والرومانسية - الذي ملأ فضاء أوروبا ولا يزال يملأه منذ نحوٍ من قرنين، لم يرد كذلك... على نحو ما شغل به الغرب.

أدبٌ أم دعاية؟

يحاول كثيرٌ ممن يزعمون أنهم « أنصار الحرية » مقاومة الالتزام، وتخطئة الواقعية في الفن والأدب، انطلاقاً من هذه الفكرة، وهي أن الأديب، والفنان على العموم، يتحوّل إلى « داعية » حين يلتزم بمذهب، أو عقيدةٍ، أو قضية، ولا يبقى لديه شيءٌ يقوله، أو يعبّر عنه، إلا ما يقوله المنظّرون الآخرون، فلا يمكنه بعدُ أن يبدع، ويصبح إنتاجه، إذا أنتج، أشبه شيءٍ بالبضاعة التي يتحكم بها التسويق، والتوزيع، وميول الجماهير، وإقبالها

وعزوفها، إلى آخر ما هنالك من شؤون تخرج كلها عما هو من عمل الفن وطبيعة الفنّان.

هاك ما يقوله ج. دونالد آدامز، في محاضرته «مسؤولية الأديب»: «كنا ذات مساءٍ نتحدث عما يفكر به الكتّاب اليوم، فقالت مديرة الدعاية في إحدى دور النشر الكبيرة في هذا البلد (الولايات المتحدة الأمريكية): إنها تعتبر وظيفتها أكبر حجر عثرة في سبيل الكاتب الناشىء، فلقد رأيت الكثيرين ممن تضخمّت ذواتهم تضخماً محزناً نتيجةً للدعاية التي عُدّت ضرورية لخلق شهرتهم. إن الأديب يعيش وسط الأكاذيب والتلفيقات المتزايدة. وإذا لم يكن من شيمته التفكه على نفسه، كان الله في عونه!» (الأديب وصناعته، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا).

هنا، لا بدّ من تمييزات أربعة: ١ – التمييز بين التزام الأديب أو الفنان بقضية ما، أو مذهب ما، عن اختيار منه واقتناع، وما إذا كان مكرهاً، أو مضطرًّا لسبب من الأسباب. ٢ – التمييز بين القضايا نفسها، والقناعات الذاتية، فقد يختار الأديب قضيةً دون مراعاة منه للحق أو الباطل. ٣ – التمييز بين دعاية يقوم بها الأديب نفسه، ودعاية يقوم بها الآخرون، تحقيقاً لأغراض ومآرب قد يجهلها المجتمع، كما يجهلها الفنان نفسه. ٤ – التمييز بين موقف الجمهور وموقف الدعاة من مختلف القضايا المطروحة، فالدعاية للمبادىء والأفكار، غير الدعاية للأشخاص.

أما الذين يفترض فيهم أن يقوموا بهذه العمليات الأربع من التمييز، فهم القراء في الدرجة الأولى، والنقاد في الدرجة التي تلي.

ثم لا بد من ملاحظة هذا الواقع في هذا العصر، وهو «الاستغلال» المنتشر في كل زاوية، ومنفذ، ووجهة، وركن، بحيث نجد جان – بول سارتر يدافع عن نفسه، حين رفض جائزة نوبل، أنه لم يكن ذلك منه تحسباً للغيرة التي قد تستشعر بها شريكة حياته سيمون ده بوفوار.

من المسؤول؟

لا يمكن بحالٍ من الأحوال، أن يكون الأدب – وبالتالي الأديب – مسؤولاً عن تحوّله إلى دعاية، فإن من شأن المكيافيلية أن « تستغلّ » كل ما تناله يدها لتحوّله عن مساره الحقيقي، نحو غاياتها الخاصّة. وبهذا لا يكون الأدب وحده فريستها، بل تفترس الفكر والفن والثقافة والعلم، وتسخّر هذه القيم كلّها على نحوٍ لا يملك معه العلم، حتى العلم، أن يدافع عن نفسه.

غير أن لبعض المفكرين من الهفوات والسقطات ما يتيح للآخرين استغلالهم، ويجعلهم أدواتٍ دعاية. ها هو جان – بول سارتر الذي تحدثنا عنه، وقد حاول برفضه جائزة نوبل أن لا يكون « مكسوباً » كما عبّر، يقع فريسةً لا تملك من أمرها شيئاً، في يد الصهيونية، إذ حاول في كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » أن يعيد لليهودي اعتباره كإنسان، وانتهى من ذلك كلّه، إلى تحوله أداةً يستخدمها الصهاينة، ثم لا يقوى من بعد، على استنقاذ نفسه. فمن هو المسؤول في مثل هذه الحال؟

الأكيد أن أحداً لا يكون مسؤولاً عن عمل يقوم به آخر. ذلك هو المبدأ الذي لا غنى عن الأخذ به، وتطبيقه بصورة عامّةً. ولكن سارتر في « تأملاته » تلك، ضرب صفحاً عن « الحق »، ولم يوله أدنى التفات، فكان أن أساء إلى الحرية التي دعا إليها، دون أن يشعر! ثم كان أن استغلّ الصهاينة موقفه، ولم يملك بعد حرية التراجع... عن الخطأ!

وكان برتراند راسل على العكس من سارتر في ذلك، لأنه حين تبيّن له أن اليهود أقدموا في فلسطين ولبنان على ارتكاب الأعمال نفسها التي ارتكبها النازيون بحقهم في ألمانيا، تنصّل من تأييدهم، وأبرق، إلى « مؤتمر الملوك والرؤساء العرب » – وكان منعقداً يومذاك في القاهرة – يشجب الصهيونية، ويدين أعمالها.

وهكذا... نجد أن المفكر أو الأديب مضطرٌّ، حين يشعر أنه مسؤول، إلى إعمال رويته، والاحتياط لما ينجم عن مواقفه من آثار.

الفرد والمجتمع

ذلك كله يسوقنا إلى بحث المشكلة الكبرى التي تواجهنا ونحن ننظر في قضية التزام الأديب وحريته، بكل ما تحمل في ثناياها من تناقضٍ وتشتت وتعقيد:

ما من أحد يشك أن غوركي مثلاً كان متحرّراً، يقظاً، محيطاً بشؤون بلاده وظروفها، ولا يشك أحدٌ كذلك أنه كان ملتزماً، وأنه أبعدُ ما يكون عن الرومانسية وحكاية الفن للفن، فهو يصلح كأديب، اتخاذه مثالاً حيًّا لفهم العلاقة بين الفرد والمجتمع.

هاك ما تقوله في شأنه ف. شيربينا: «لقد خاض غوركي في كثير من التناقضات الفلسفية والسياسية عند بحثه لدور الفرد العظيم في عملية التطور التاريخي. فبينما اعتبر – في مقالاته النظرية ورسائله – أن ولادة الأفراد العظام، وظهورهم في الظروف التاريخية العصيبة تتم بشكل عفوي، أو بمحض المصادفة، نرى هؤلاء الأفراد العظام – في مؤلفاته وأعماله الأدبية – يظهرون في ظروف تاريخية، واجتماعية، واقتصادية موضوعية محدّدة.» (ترجمة نزار عيون السود، «دراسات في الأدب والمسرح»).

والصحيح هو ما نجده في مؤلفات غوركي، لا في نظرياته؛ والصحيح أن ما يقرره العرب الأقدمون من أن «الطفرة محال»، هو ما ينبغي الأخذ به، أي أن الفرد تعبيرٌ عن مجتمع معين، في ظرف تاريخي معيّن.

والأديب فرد كغيره من الأفراد، لا بد له أن يؤثر في مجتمعه، وأن يتأثر بهذا المجتمع، سواء التزم أم لم يلتزم. وتلك هي خلاصة المعركة بين الحرية والالتزام.

الفصل الرابع عشر

الأدب للعامة أم للخاصّة؟

رأينا في فصل سابق أن التفكير في أدب ملتزم، نشأ أكثر ما نشأ، عن جوّ الاستبداد الذي خيّم على أوروبا في فترة ما بين الحربين، وخلال الحرب الثانية وما تلاها. وكان أدباء روسيا، وهم الذين عانوا أكثر من غيرهم أهوال الاستبداد، قد أنتجوا على نحو عفوي، ودون أي تنظير، وقبل حديث الالتزام، روائع مهّدت لهذا الأدب، وأعانت على انتشاره وتطويره.

غير أن ثمة قضيةً أدبيةً كبرى كانت قد أثيرت على أوسع مدى في أعقاب الحرب الأولى، ونشبت حولها كثيرٌ من المعارك، ألا وهي الصلة بين الفن والشعب، وأثرها في هذين، وكيف ينبغي أن تكون، وفي أي وجهةٍ تسير، ومن هو الذي يوجهها، أو يحق له أن يوجّهها، إلى آخر ما تستتبع من أسئلة، وما توحيه من أجوبة.

اللؤلؤة والبحر

صدر عام ١٩٢٠ كتيّبٌ ألّفه أديب وناقد فرنسيّ مرموق، اسمه إيلي فور، وكان عنوانه « الفنّ والشعب »، وفيه أبدى الملاحظة الآتية:

« الشعب بداية والفن خاتمة. اللؤلؤة لا تصنع البحر، وإنما البحر هو الذي يُكوِّنُ اللؤلؤة ».

وهكذا ألقي بالفنّ في أعماق هذا البحر، أي الشعب، وعبثاً غاص

الغواصون وراء اللآلىء الفنيةِ، سعياً في استنقاذها، والاحتفاظ بها، فقد أصبحت على تعاقب السنين ملكاً للبحر الذي كوّنها... ثم انصرف عنها!

ذلك بأن الشعب، كل شعب في العالم، لا يهتم في قليل ولا كثير باللآلىء، فلديه من الهموم والمتاعب والمشاغل ما يصرفه عن كل زينة، وينأى به عن التلهّي بما يلمع، ويغوي، ويُضِل...

وهذا هو ما أفصح عنه عبد الوهاب البياتي، في مقطوعته الرائعة:

الملايين التي تكدح لا تحلم في موت فراشة
وبأحزان البنفسج
أو شراع يتوهج
تحت ضوء القمر الأخضر في ليلة صيف
أو غراميات مجنونٍ بطيف
الملايين التي تصنع للحالم زورق
الملايين التي تصنع منديلًا لمغرم
الملايين التي تبكي، تغني، تتألم
إنها تضحك من أعماقها
تحت شمس الليل... باللقمة تحلم!

وهذا معناه أن الفنّ الرومانسي في واد، والشعب في وادٍ آخر. فلمن يكتب الأديب؟ هل يكتب للجمهور، للكافة، للشعب؟ أم لفئةٍ خاصة؟

انقسام الخاصة

كان دوستويفسكي أول من لاحظ اندفاع الكتاب والأدباء نحو الشعب في محيطه، فصاح محذّراً: «كل هذه المقالات التي تدبجونها لتتحوّلوا إلى عمال بسطاء، لن تكون سوى أقنعةٍ للتنكر. إنكم جدّ معقدين لتصبحوا من الموجيك

(فلاحي روسيا). حاولوا بالأحرى أن ترفعوا الموجيك إلى مستوى تعقيداتكم، فسيكون ذلك أفضل من مهازل التبسيط جميعها!».

ولكنّ رئيف خوري - رحمه الله - كان يصرّ إصراراً عجيباً على الأخذ بهذه الحقيقة التي أفصح عنها إيلي فور كما رأيت، وهي أن الكافة أصل، والخاصة فرع، ولا بُدّ للفرع أن يعود إلى الأصل فيما يعطي وينتج.

ويرد طه حسين - رحمه الله أيضاً - أن «هذه المعركة أو هذه الخصومة، إنما هي فيما أعتقد، شيءٌ مصطنعٌ لا أعرف له أساساً ولا أعرف له أصلاً، لسببٍ في غاية البساطة، وهو أنّي فيما بيني وبين نفسي، وفي كل ما كتبت، وفي كلّ ما علّقت، وفي كُلّ ما حاولتُ من عنايةٍ بالأدب، لم أفهم عامةً وخاصّة بالقياس إلى الأدب، وإنما فهمت أدباً، وفهمت قراءً يقرأون هذا الأدب، فيرضون عنه أو يسخطون عليه، ثم لم أتجاوز هذا إلى شيء آخر مطلقاً. ولست من الذين تفتنهم هذه الآراء الكثيرة الخطيرة الحديثة التي يشغل الأوروبيون بها أنفسهم منذ زمن...».

المشكلة في ظاهرها إذن، أوروبية خالصة، شأنها شأن الالتزام في الأدب أو عدم الالتزام، ولا دخل فيها للحياة العربية.

هكذا رآها طه حسين، ومن يؤيدونه.

قضية... معاصرة

ولكن المسألة المطروحة لا تُحَلُّ بمعرفة مَنْ طَرَحَها، وكيف انطرحت، وإن ألقت هذه المعرفة كثيراً من النور أو بعضه، على جانب أو أكثر من جوانبها. المسألة كما رآها رئيف، هي أن «الأثر التوجيهي» الذي ينشده الكاتب، لا يمكن أن يتحقق، بل يظلّ «حرفاً ميتاً ما لم يداخل هؤلاء العامة، ما لم يتحول إيماناً واقتناعاً ونوراً في عقولهم، وغضباً وتحدياً وحباً وتضحيةً في صدورهم، وعزماً وحركةً وعملاً في سواعدهم».

كان الرأي السائد في أوروبا والشرق على السواء، أن «الفن ليس قوةً ولا قدرة. إنه لا يعدو أن يكون عزاءً». وهذا هو تعبير توماس مان نفسه، الأديب الألماني الذي قاوم هتلر، واستطاع أن يقنع الرأي العام الأوروبي، بوجهة نظره في هذه المقاومة وصوابها.

هذا يفيد أن قضيةً عصريّةً، مغايرةً في وجوهها، لكل القضايا السابقة التي كانت تثيرها «الظاهرة الفنية» في حياة المجتمع قد نشأت، أي أن الفن لن يكون بعد اليوم «عزاءً» وحسب، فهذه النظرة التي ألقاها توماس مان خاطئة مئة بالمئة، والأثر الذي أحدثه مان نفسه، يؤكد خطأها.

وإذا كان الفن قد «عجز دائماً عن أن يضع حدًّا لأتفه السخافات»، فذلك لا يعود إلى عجز الفن نفسه، وإنما يعود، في الحقيقة، إلى أنّ هذا الفن لا يصل إلى الكافة، إلى أكبر عدد من الناس، ولا يؤثر التأثير المنشود في جميع الفئات والطبقات الاجتماعية، إما بسبب من الأمّيّة في حالة الأدب، أو من ضآلة الاهتمام به، أو من هبوط المستوى الثقافي في جميع الحالات.

وحين يأخذ المعاصرون في مواجهة القضية من هذه الزاوية، تتحول أنظارهم وجهودهم نحو رفع الجمهور، وتحسين مستواه، وتزويده بالقوة والعدة والأداة اللازمة لتذوق الفن والإفادة منه.

وهذا هو بالضبط ما أراده دوستويفسكي من نصحه للأدباء الشباب!

نقاط التقاء

ويقول طه حسين، وهو يتملّى مما قاله رئيف: «... ما أكثر ما يخدع الأدباء أنفسهم فيقولون: إنهم يكتبون لأنفسهم. كلام فارغ: لا يكتب الأديب لنفسه! ولو قد أراد الأديب أن لا يكتب إلا لنفسه لما احتاج إلى الكتابة، ولاكتفى بمداعبة خواطره وآرائه حين تجول في نفسه، وتضطرب بها

عواطفه، فهو ليس في حاجةٍ إلى أن يقرأها مكتوبة، وحسبه أن ينعم بها... وهو لا يكتب إلا لأنه يفكر في غيره!».

تلك واحدة من النقاط التي يلتقي عندها الطرفان، ويقرّها عامة الناس وخاصتهم. ثم يضيف طه قائلاً:

«... فالأديب يكتب للعامة، أو يكتب للشعب كله. وكل أديب حريص أشد الحرص على أن يقرأه ويفهمه ويذوقه أضخم عددٍ من الناس. ومن زعم لكم غير هذا، فثقوا بأنه خادع أو مخدوع، فالأديب بطبعه طموح، وهو بطبعه مغرور، وهو بطبعه حريص على أن يبلغ قلوب الناس جميعاً، ونفوس الناس جميعاً إن أتيح له ذلك...».

هذه أيضاً نقطة التقاء ثانية، والاعتراض الذي ورد على هذا التقرير، كان من جانب أمين نخلة الذي قال: «كان على الدكتور طه - سامحه الله - أن يضيف: وهو بطبعه - الأديب - مغرورٌ قبل أن ينضج!».

والنقطة الثالثة التي تلاقى عندها الطرفان هي أن الذين يحبّون الأدب الموجّه يقرأون الآداب القديمة «ويقدرونها حق قدرها، ويحرصون عليها أشد الحرص» مع أن واضعيها لم يلاحظوا في كتابتها أن تكون موجّهة لعامةٍ أو لخاصّة، للشعب أو لأفراد منه.

لا تضحية بالروعة الفنيّة

الأدب، كما بيّن رئيف خوري: «فعل خلقٍ فردي، ولكن بمادة اجتماعية لا ميتافيزيقية، مادّةٍ تنبع من الحياة الشعبية المتحركة المتجدّدة، وتعود فتنصبّ في هذه الحياة الشعبية المتحركة المتجدّدة، لتجعلها أعمق وعياً في تحركها وتجددها». ومعنى ذلك أن على الأديب، رغم انفتاحه الشعبي، ورعايته للجمهور، وتوجهه إلى مختلف الأذواق والعقول والقلوب، أن يظلّ

« مستقلاً »، متعلقاً بما يـراه هو، لا بما يراه غيره، بحيث لا يُغرقه حزب، أو يقيده مذهب، أو يشلّ فنه نزوعٌ أو ميل إلى فئة...

هذا ما أقره عليه طه حسين، إذ بيّن: « ... ويسرني ويسعدني أن أعترف له (لرئيف) بهذا الاحتياط، فهو لم يرد أن ينزل الأدب إلى العامة، ولا أن يتجاوز الأدب عن جماله ومثله العليا في الروعة والجمال. فإذن لقد اتفقنا، سواءً أراد هو أم لم يرد. اتفقنا لسببٍ بسيط ما دام الأديب لا يضحي بالروعة الفنية لا في الموضوع أو المضمون كما يجب أن يقول ».

وينهي طه حسين كلامـه هـذا، مشعراً نفسه بالانتصار الضمـني: « ... أشهدكم على أنه قد سجل هذا ما دمنا متفقين على أن الأديب لا ينبغي أن يضحي بفنه في سبيل قرائه، فلن يكتب الأديب إلا للخاصّة! ».

والرأي الصحيـح يتحيّز - عـلى ما يبدو - في الموقف الذي نصح دوستويفسكي، باتخاذه، وهو بذل محاولة مستمرة ودائبة لإيقاظ الجمهور، فهي أجدى من كل تبسيط، ولكن إيقاظ الجمهور ليس من عمل الأديب وحده. وتلك هي العقدة الكبرى.

الفصل الخامس عشر

أزمة « الشعر الحديث »

لم تكد الحرب العالمية الثانية تفضي إلى نهايتها، وتستعيد الحياة الأدبية ألقها بعد انكسافٍ دام قرابة ثمانية أعوام، حتى ظهرت في الأفق العربي بوادر أزمة أدبية حادّة، تطورت من بعد إلى معركة بين شعراء الشباب والشيوخ.

نشأت الأزمة إذن حين أخذ بعض المحدثين من الشعراء في العراق، ومصر، ولبنان، ومعظم الأقطار العربية من بعد، بفكرة « الشعر الحديث » التي انبعثت أول ما انبعثت في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم عمت وانتشرت في أوروبا، ومنها انتقلت إلى أرجاء العالم قاطبة.

التوجّه الأوروبي – الأمريكي

وصف ر.م. ألبيريس موقف الشاعر الحديث، بهذه العبارات: « لا يرى الشاعر الحديث فائدةً من التعبير بالشعر عما يمكن أن يقوله بالنثر: العواطف العامّة، والأوصاف الصحيحة، والسرد الدقيق الطريف. إنه يريدُ للشعر أن يقول ما يمكنه وحده أن يقوله، أي ما يستعصي على اللغة الدارجة ».

وكان هذا الناقد – وهو من ألمع الباحثين الأدبيين في فرنسا المعاصرة – قد بيّن من قبل « أن قاعدة اللعبة في العصر الحديث هي التالية: إنما الشعري

هو ما لا تستطيع اللغة التعبير عنه، وبذلك يصبح الشعر مخاتلةً، وتمرداً، وكفاحاً ضد اللغة! ».

ذلك هو في الواقع، مبعث الأزمة الداخلية العميقة التي عاناها الشعر الحديث منذ نشأته الأولى في كل من أمريكا وأوروبا على السواء، فقد كان هذا التوجّه نحو التعبير باللغة عن شيءٍ لا تستطيعُ اللغةُ التعبير عنه، هو السبب في « الغموض » الرائن عليه من جهة، وإخفاق منظّريه من جهة أخرى، في إيجاد الحلقة المفقودة بينه وبين التراث الشعري، هنا في الديار العربيّة، وغيرها من ديار الشعر القديم.

ولم يكن هذا الموقف، على التحقيق، سوى امتداد للتوجّه الشعري الذي ساد أوروبا في فترة ما بين الحربين، وهي الفترة التي عرفت مناقشاتٍ لا تنتهي حول الشعر الصافي، والرمز، والوضوح، والغموض، وما يصلح موضوعاً للشعر، وما لا يصلح، وقيمة اللفظ والجِرْس (الموسيقى) في أداء ما لا يتأدّى إلا بالإيحاء، وحالات الوعي واللاوعي في انبعاث الخواطر، وتتابع الهواجس، وتداعي المعاني. وقد ظهر على رأس ذلك التوجّه شاعران مرموقان: بول ڤاليري الفرنسي، وت.س. إليوت الأمريكي - البريطاني.

الغموض... والإيحاء

كان من الطبيعي في مثل هذا التوجه الذي يحمل في داخله أزمةً لا تُحلّ من الخارج، أن يسيطر الغموض على قصائد الشعراء « الحديثين »، وأن يبرّر هؤلاء الشعراء غموضهم بأنهم يريدون الإيحاء، لا الوصف، ولا الوعظ، ولا التعليم، ولا ما يشبه أهداف النثر في شيء. ولكل قارىء أن يستوحي ما شاء كما يشاء.

يضاف إلى ذلك أن الشعر الحديث مضطرٌّ، بسبب من هدفه ذاك، إلى تقويض العناصر الأساسيّة في بناء القصيدة القائم على الأوزان والقوافي، ثم

إلى التحلّل من قواعد اللغة، والتحرر من قيود العروض، وبهذا... يتحوّل الشعر - في نظر القدامى والرافضين لحديثه - إلى «شيء» يبدو النثر معه أجدى، وأفضل، وأقرب إلى الأذهان، وبالتالي يمكن الاستغناء عن هذا الشيء الحديث!

ولكن أنصار «الشعر الصافي» ممن ينكرون أن يكون للشعر «جدوى» يختصّ بها وتختص به، سوى متعة الذهن وبعث الانفعال، صرفوا الاهتمام قبل الدعوة إلى الشعر الحديث، نحو هذه الناحية التي بدت في ذروة الطرافة، وهي «أن القيمة الترنيمية لبعض الأبيات الشعرية، تبدو مستقلّة عن محتواها العقلي»، كما بيّن الأب هنري بريمون في دراستيه الشهيرتين: «الشعر الصافي» و «الصلاة والشعر».

وكنت قد أوضحت في مقام آخر[١]، أن هذه النظرة إلى قيمة الجوّ الذي يثيره نغم الألفاظ في النفس، مع استقلاله عن كل معنى للفظ، أي عن محتواه العقلي - بيّنتُ أن هذه النظرة عرفها العرب، وطبقوها في حالتين: الأولى في تلاوة السور القرآنية التي تبدأ بأحرفٍ مثل: حم، عسق، كهيعص، طسم، المص... فإن هذه الأحرف - أو الكلمات - «التي لا يعرف تأويلها سوى الله عز وجل» كما أجمع المفسرون على القول في شأنها، إنما هي في واقع أمرها، ذات «قيمةٍ ترنيمية» مستقلّة عن معناها.

هذا أولاً، ونجد في الحالة الثانية، أن هناك من يرى لبعض الرسوم والحروف وأشكال كتابتها، قيمةً سحريةً شفائية، أو تأثيراً خاصًّا على نحوٍ ما، كان قد أفضى إلى استعمال «الرقى» و «التعاويذ» الذي انتشر في كثيرٍ من الأوساط والبيئات. وأطباء اليوم لا ينفون أبداً قيمة الوهم في معالجة بعض

---

(١) أنظر «في النقد الأدبي»، سلسلة «حصاد الفكر العربي الحديث»، المقدمة بقلم عبد اللطيف شراره، نشر «مؤسسة ناصر للثقافة» - بيروت، ١٩٨١، ص: ٣٩ - ٤٠.

الحالات المرضية، لا سيما النفسية والعقلية. وهذا ما نعثر عليه في أشكال الكتابة لدى عددٍ من الشُعراء الحديثين، ممن عمدوا إلى اصطناع أشكال تشبه كتابة الرقى والتعاويذ.

ولكن القيمة الترنيمية التي تتمتع بها الألفاظ، والجوّ الذي تخلقه بعض أشكال الكتابة، أمران لا يصح اعتمادهما أساساً في كل بناءٍ شعري، وإلا تحوّل الشعر إلى ألفاظٍ، ورقى، وتعاويذ...

حملات... وإشاعات

وكان الشائع بين الناس: بعيدهم وقريبهم، الأجنبي منهم والوطني، أن الشعر العربي «تجمّد» عند شكله القديم، ومضامينه البالية، ولم يستطع قط أن يتخلّص من بحوره وأوزانه وقوافيه، ولا من نحوه وصرفه وبديعه، كما أن العرب أنفسهم – أصحاب هذا الشعر وناظميه وقارئيه – تجمدّوا مع شعرهم وقوالبه وأساليبه ومعانيه، منذ خمسة عشر قرناً وما ينيف عليها، إلى يومك هذا.

والحقيقة كانت عكس ذلك الشائع لدى الأجانب والأقارب على السواء. والحقيقة تقف على طرف النقيض من كل ما قيل ويقال في شأن الشعر العربي ولغته وأشكاله ومضامينه من أقدم العصور إلى اليوم. الحقيقة هي أن ما من شعبٍ على وجه الأرض، في الطول والعرض، وعلى مدى الأحقاب كلها، من غابرها، إلى وسيطها، إلى حديثها، أولى الشعر من الاهتمام والعناية والرعاية، بمثل ما أولاه العرب للشعر العربي في كل صقع وبلد.

وما كان لذلك الاهتمام أن يجمد عند التكريم والتعظيم، وإنما كان هذان ينقلبان في كثير من الأحيان، إلى الزراية والهوان، وهما علامة اهتمامٍ أيضاً. وكان الشعراء يردون على الإزراء، بالافتنان فيما ينظمون وينشدون،

ويبدلون الشكل والمضمون، سيراً مع تقلبّات الأحوال، وتبدلات الأوضاع والظروف.

وثمة إشاعة حديثة، نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، ومع ظهور «الشعر الحديث»، مفادها أن هؤلاء «الأعاريب» ليسوا سوى مقلدين، وأنهم أبعد الناس عن الإبداع والتوليد، ودليلهم الذي يحسبونه دامغاً، وساطعاً على هذه «المقولة»، يكمن في الأشعار الحديثة التي يقتفون بها خطى عزرا باوند، وت.س. إليوت، وآراغون، وبول إيليوار، وغيرهم من أقطاب الشعر في أمريكا وأوروبا.

ورافق هذه الإشاعة الكئيبة المغرضة، مقولةٌ أخرى، هي أن العربية لغة قديمة صعبة، لا تلبيّ حاجات العصر، ولا تعين على الإبداع.

إليك ما يقوله مثلاً دزموند ستيوارت في مقال عنوانه: «ربة الشعر العصيّة»: «ما من ربة فنٍّ سهلة القياد، ولكن ربّة الشعر العربيّة أعصى ربّات الفنون، فهي لا تلاقيك أبداً في منتصف أي طريق. ربما لأنها تفوّقت هذاك التفوق الرائع في التملّق (تملق الأمراء، لا جبابرة الرياضيين الذين يمجدهم الشاعر الإغريقي بندار، وتملق ذوي السلطان، أيًّا كان حظهم من طول الزمن أو قصره، لا ذوي الجمال)، أصبحت هي نفسها لا تأبه للشهرة، ومذ تركت كما كانت، ولم يمسها أحد نحواً من أربعة عشر قرناً على الأقل، فقد غدت ربة الشعر العربية صبوراً».

ثم يقول قبل اختتام مقالته: «ليس أمام اللاعربي الذي يودّ أن يفهم ما يدور حوله الشعر العربي اليوم، وأن يعرف قيمته، إلا ثلاثة سبلٍ ممكنة: أن يتعلم العربية (وهذا ما يمكن أن يستغرق عشر سنواتٍ من عمره)، وأن ينقّب عن الترجمات الصحيحة، وأن يصغي إلى الغناء العربي. وليس هذا الأخير مستحيلاً...»[٢].

---

(٢) Encounter, No 112, January 1963, Difficult Muse, by Desmond Stewart.

الحديث... ليس حديثاً

قال المسعودي، حين أتى على ذكر أبي العتاهية، ووفاته أيام المأمون:
« وله أشعارٌ خرج فيها على العروض، مثل قوله:

هَمّ القاضي بيـــت يطرب   قـــال القاضي لمـــا عوتـــب:
مـــا في الدنيـــا إلا مذنـــب   هـذا عذر القاضي، واقلب.

وزنه « فعلن » أربع مرات. وقال قوم: إن العرب لم تقل على وزن هذا شعراً، ولا ذكره الخليل، ولا غيره من العروضيـين ».

ويضيف المسعودي: « ... وقد زاد جماعةٌ من الشعراء على الخليل بن أحمد في العروض، من ذلك المديد، وهو ثلاثة أعاريض وستة ضروب عند الخليل، وفيه عروض رابع، وضربان محدثان، فالضرب الأول من العروض الرابعة المحدثة، قول الشاعر:

من لِعـــيْنٍ لا تنـــام   دمعهـــا سحٌّ سجـــام

والضرب الثاني من العروض، الرابعة المحدثة، قول الشاعر:

يـــــا لبكر لا تنوا   ليس هـذا حـين ونـى

وغير ذلك مما ذكرناه، وتكلّموا فيه... ».

لم يكن هنالك إذن، حتى في القرن الثاني للهجرة، شيءٌ من التقيد بالأوزان ولا البحور، وكل ما فعله الخليل بن أحمد، أنه وضع قواعد، وضوابط، ومقاييس موسيقية، لما كان « جاهزاً » بين يديه، ولم يحاول فرض مقاييسه وقواعده على أشياء ليست بين يديه، أي على المستقبل وشعراء المستقبل... ولم يتقيد بها من جاء بعده، كما رأيت في حديث المسعودي وأبي العتاهية.

ثم جاءت الموشحات من بعدُ، في الأندلس وغير الأندلس، تؤكد هذا الذي نقوله، وتضعه موضع اليقين[٣].

ومعنى ذلك أن المبنى، أو الشكل، لم يكن يوماً من الأيام، في حياة العرب الأدبية، موضع إلزام، وإن صحّ أنه كان موضع التزام طوعي، كما أن إلزام الشاعر ببحرٍ أو وزنٍ، أو قافية، لم يكن قط وارداً في ذهن أحد، ولا حدثنا التاريخ عن شيءٍ من هذا القبيل! ولدينا مثلٌ صارخ: «لزوميات» المعري التي لزم في نظمها ما لا يلزم، أي من تلقاء نفسه، وبمحض إرادته واختياره. فأين هي الصعوبة لدى ربة الشعر العربية؟ وكيف كانت عصيّة؟

نعم! كانت ولا تزال، تضن بنفسها على غير أهلها. ومن تقاليد العلماء والحكماء في تاريخنا وديارنا، أن يتحدثوا عن «المضنون به على غير أهله». وربّة الشعر - والفنون عامة - عصيّةٌ على الذين لا يستحقون قربها، ولا مودّتها، ولا هواها، ولا رعايتها، شأنها في هذا كشأنها مع أبناء الأمم الأخرى سواءً كانت عربية، أو فرنسيةً، أو روسيةً، أو إنكليزية!

نخلص من ذلك إلى هذه الحقيقة، وهي أن «الشعر الحديث» ليس حديثاً في وجهة النظر العربيّة، من حيث الشكل!

أما المضمون، فذلك هو العقدة، ومثار الأزمة والجدل فيها.

حربٌ على التكلف

أظهر العقاد عنفاً بالغاً في مقاومة هذا النوع من الشعر. وكان من رأيه أن هذه الظواهر الأدبية، وما خلفها من مذاهب في الفكر والسلوك «خليقة بأن

---

(٣) أنظر «الموشحات الأندلسية»، تأليف د. محمد زكريا عناني، سلسلة كتب يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت - ١٩٨٠.

تُدْرَسَ كما تدرس عوارض العلل والأمراض والنكبات »، إذ لا يصح بحالٍ إلغاء القافية، والعبث بموسيقى الشعر العربي، وتقويض عموده، كما لا يصح التحلل من مقتضيات البلاغة، وعلومها. وكل ما يعاب في الكتابة الفنية، ونظم الشعر، يردُّ إلى « التكلّف » الذي ينمّ عن فسادٍ في الذوق، وثِقَلٍ في الطبع، وانحرافٍ في السليقة. وكل ما كان صادقاً، وواضحاً، وبسيطاً حتى في السجع، يظلّ محموداً وسائغاً(٤).

لم ترقْ هذه الآراءُ بالطبع، أنصار الشعر الحديث، والمؤمنين به. وكان الدكتور محمد مندور في مقدّمة هؤلاء، وقد رأى أن جدّة ذلك الشعر « تتمثل في المضمون الاجتماعي الذي رجّح كفته، تطورُنا السياسيّ الأخير نحو التفكير الجماعي، والنزعة الاشتراكية الشعبية، والدعوة إلى الحدّ من الأثرة، بل ومن الفردية، ومن الاهتمام على المجتمع والشعب ومشكلاته، وإن كان هذا المضمون الجديد لا يمكن أن يخمد الوجدان الفرديّ، وآمال الشعراء، وآلامهم، وأشواق روحهم. ولكن فلسفتنا السياسيّة قد وجّهت هذا الوجدان الفرديّ توجيهاً جديداً، فلم يعد يبحث في ذاته عن سر سعادته أو شقائه، بل أخذ يبحث عنه في مجتمعه الذي تنعكس أفراحه وأتراحه على الأفراد »(٥).

لا يتحيّز الخلاف، كما هو ظاهر، تحيّزاً واضحاً في نقطةٍ معينة، فمن الأكيد أن الدكتور مندور يوافق العقاد في حربه على التكلف والانحراف، ودعوته إلى الصدق والبساطة في التعبير؛ علينا أن نبحث عن « حيّز الاختلاف » في شيءٍ يبدو غامضاً، أي في فهم « الرابطة » القائمة بين الشكل والمضمون، بحيث يؤثر كل من هذين في الآخر، فإمّا أن يعطّله، وإما أن يحسّنه.

---

(٤) تجد آراء العقاد هذه، مبسوطةً في كتابه « اللغة الشاعرة »، ومبثوثة في كثيرٍ من المقالات الصحفية، وقد اكتفينا هنا بتلخيصها.

(٥) تجد آراء الدكتور مندور في كتابه « قضايا جديدة ».

عودة إلى المضمون

كانت مجلة « المعرفة »- وهي مجلة وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية- قد توجهت في أواخر عام ١٩٦٦ ، إلى الشاعر المصري الشاب الجديد ، محمد عفيفي مطر ، بهذا السؤال: «كيف يتكون الشعر الحديث في ضمير الشاعر ، وكيف يظهر في قالبه الإنشائي الجديد ، وما هي العوامل النفسية والفنية التي تكوّنه؟ ».

طرحت « المعرفة » هذا السؤال ، على أن تكون إحدى قصائد الشاعر المسؤول ، موضوع التحليل والإجابة ، فأرسل إليها قصيدته « مذكرات إبريق » ، تواكبها دراسة نقتطف منها النقاط الآتية:

- يمكننا أن نأخذ في تجميع الدلالات التي يتكشف عنها تجديد الشعر ، كلما حدث احتكاك أو تصادم حضاري بين العرب وغيرهم من شعوب العالم ، وتفصيل مدى ما أحدثته حركة التجديد في الأندلس ، في إطار الشكل الموسيقي والأنماط الشعرية المختلفة ، من تطوير وابتكار.

- الحفاظ على تراث الآباء ، هو أن نصبح نحن أيضاً تراثاً ... بأن نحيا حياتنا ، وأن نترك للقادمين احتراقنا ، وتوهجنا ، وهزائمنا ، وانتصاراتنا.

- الشعر الحديث غزوة من غزوات الإنسان العربي في أرض المأساة الحضارية التي تعفنا ، وتعفّنت الحياة منها ، قروناً طويلة عديدة.

- هذا الشعر ليس « سائباً » كما يصفونه ، ولا هو نثر مشعور كما شوّهوه؛ الحقيقة أن هناك أساساً موسيقيًّا مشتركاً ، يتعارف عليه الشاعر والقارىء والناقد فيما بينهم.

- القافية تنتقص من صدق الأداء الفني ، وتُدخِلُ الشعر في مجال الصناعة ذات النماذج الجاهزة ، والقوالب التي لا تعبّر عن فردانية الشاعر.

- الشعر الحديث عربي ، ولغته هي هي العربية.

- الهدف هو هو: الحضارة.

- الموسيقى المعتمدة على التفعيلة، لا على النسق الهندسي الجاهز، جعلت موسيقية القصيدة عنصراً بنائياً داخلاً في تركيب مضمونها، أي أصبح الشكل والمضمون جوهراً واحداً لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

الأصالة أولاً

لم يعرض محمد عفيفي مطر في إجابته عن سؤال مجلة « المعرفة » لمشكلة الغموض في الشعر الحديث، لأنّ هذا الموضوع لم يكن وارداً في السؤال الذي طُرِح عليه، وهو لم يتصدّ من جانبه، للرد على جميع المآخذ والتهم والانتقادات التي وجّهت، ولا تزال توجه إلى هذا النوع من الشعر.

غير أنه ظلّ مؤمناً بأصالة الشاعر، وضرورة الاحتفاظ بها، مما نجده أوضح فأوضح، لدى الشاعر نزار قباني في « قصته مع الشعر »، حيث يقول: « ... ومع إعجابي بالشعر العربي الحديث، أحِسُّ أنه لا يزال واقعاً في حالة تعدّد الجنسيات... وازدواج الشخصية، فهو مكتوب بلغةٍ عربية لا غبار عليها، إلا أن مناخه العام لا يشبه مناخ دمشق أو الكويت أو إمارات الشاطىء المتصالح ».

ونزار لا يرى، كشاعر أصيل، أن الشعر « نارٌ سماوية، ولا ذبيحة مقدسة، ولا خارقة من خوارق الغيب! »، وإنما هو يؤمن، استجابةً عفويةً منه لأصالته، أن « التجربة شرطٌ أساسيّ من شروط الكتابة. والكاتب الذي لا يعاني، لا يستطيع أن ينقل معاناته للآخرين، كالمرأة التي تريد أن تصل إلى الأمومة دون المرور بمراحل الحمل والمخاض ». ثم يبيّن بوضوحٍ يبلغ حدّ الإشراق هذه الناحية: « إن استعارة المواقف الحضارية بهذا الشكل المجاني والاعتباطي، يحرم أعمالنا الأدبية والفنية من الشرط الأساسي لكل

عملٍ إبداعي، ألا وهو الصدق. وحين يغيب الصدق، يتشابه صوت الشاعر المولود في الجزيرة البريطانية، والشاعر المولود في البصرة أو ريف مصر، ويصبح سان جون برس مواطناً عربيّ الوجه والفم واللسان، يقطن في حيٍّ من أحياء بيروت ».

هـذا يعـني أن الأصالـة هي أساس الشاعريـة، ومـتى استجـاب الشاعر – والفنان على العموم – لأصالته، أيًّا كان بلده أو عصره، تجنّب الغموض والتكلف، وظهر الصدق في كل ما يصدر عنه.

فضل الشاعر

... وإذا كانـت حياة الإنسان مليئةً بالأسرار والمشاكل والمتاعب والأخطار، وجاء الشعر يشبه هذه الحياة بكل وجوه الشبه حتى ليغدو نسخةً تظل أبداً مشوّهةً عنها، أي تكتنفه المعميات، ويجلّلُه الغموض، وتغمره الحيرة، ويثير المتاعب للذهن والعقل والقلب، فأيّ فضلٍ للشاعر في عمله من ألفه إلى يائه؟ أما كان الأحرى به أن يظلّ صامتاً، منتظراً أن يتغلّب على العقبات التي يضعها الضبابُ في طريقه؟!

لقد رأيت، أيها القارىء، في تقريرات ر.م. ألبيريس، تلك الحيرة التي ألقتها الفلسفة، حين ولجت حرم الشاعرية، إذ أرادت أن لا يختلط الشعر بالنثر، ثم وجدت أن أداة التعبير، وهي اللغة، ليست صالحةً لمنع هذا الاختلاط أو الحيلولة دونه على الأقل، فتعلّقت بالموسيقى تعلّقاً اصطناعيًّا، متكلّفاً. وبهذا، راح الشاعر يتكلف الجانب الموسيقي في نظم قصيدته، وتنسيق ألفاظها، وترتيب مقاطعها، وتركيز الجرس في كلماتها، مما أفضى به إلى « الضياع »، وأصبح لا يدرك، حتى هو نفسه، معنى كلامه، وغدا في حاجةٍ إلى من يفسّرُه له، ويدلّه على مقاصده، كما حدث لبول ڤاليري في قصيدته « المقبرة البحرية ».

نخلص من ذلك إلى أن فضل الفنان – والشاعر خاصة – إنما يقوم جوهريًّا في التغلّب على المصاعب التي يواجهها في الأداء، وينطوي عليها كل تعبير، لا التعبير باللغة فحسب، وإنما بالنغم أيضاً، واللون، والحجر، والخشب.

ماذا يبقى من الحرية؟

هاك ما يقوله الشاعر الإنكليزي المعاصر روبرت دايفيز، في حديثٍ بَثّته الإذاعة البريطانية، ليضع الجمهور في جو الحياة الشعرية الحديثة:

« ينبغي أن لا تنظم القصائد كما تؤلف القصص، أي لتسلية الجمهور أو تعليمه، وإلا خسرت ما فيها من شاعرية. والباعث على نظم القصائد ليس سرًّا: الشاعر يجد نفسه، حين ينظم، مأخوذاً بضربٍ من الهيجان العاطفي الماكر، الملحّ، ثم لا يملك إزاء إلحاحه إلا أن ينبعث معه نحو حالةٍ من الذهول يغيب فيها غيبوبةً، يعمل ذهنُهُ خلالها عمله بجرأةٍ ودقة، في عديد الجهات والآفاق الخيالية دفعة واحدة، فتأتي القصيدة إما حلاًّ لمشكلة، وإما طرحاً واضحاً لها. والمشكلة المطروحة بوضوح، في منتصف طريقها نحو الحل. وفي الشعراء من نكبوا أكثر من غيرهم بالمشاكل العاطفية، فهم لذلك، أرهف وجداناً في تأليف القصائد التي تثور في قرارة سرائرهم! ».

الاعتراض الوحيد على هذه التقريرات وأمثالها – وما أكثرها! – هو أنها تلغي من حسابها حرية الحركة في حياة الفن، وبذلك تجعله بلا حياة، وتلزم الشاعر بما لا يصح أن يلتزم به إذا هو لم يتقيّد بالقيود التي يراها هو لا غيره، فالقول مثلاً: « ينبغي للشاعر ... » أو « يجب على الفنان »، ليس إلا تعدّياً على حريته، وتدخلاً في شأنٍ أو سلوكٍ ذاتي، وفرضاً لموقفٍ خارجيّ على الشاعر وتجربته الخاصة به، لا يملك هو نفسه فرضه على نفسه، دون أن يقع في التكلف، أو ما هو شر من التكلف!

لقد رأينا كيف وقف سعيد عقل يعترض على قصيدة « عروة وعفراء » للأخطل الصغير، أن صاحبها يعيش في لبنان بين الخمائل والجداول والأفياء والأشجار، ويستوحي مع ذلك، خياله من الصحراء، ويعيش بذهنه مع القنافذ واليرابيع.

هنا نتساءل: ماذا بقي إذن من الحرية، حرية الذات والفكر والروح والخيال؟! إذا تحدّث غوته الألماني عن جميل بثينة البدوي، وأثنى على روحه وأدبه، كان معنى ذلك أنه خرج عن ألمانيته، ولم يعد له حق في الاحترام؟!

تلك هي الثغرة الكبرى التي نتجت عن إقحام الفلسفة على الفن الحديث، والشعر الحديث!

حقائق خافية

وهناك جملة من الحقائق الخفية التي تعمل عملها في الحياة الأدبية، ولا يشعر بها أحد، قد يكون أبرزها أنّ لكل لغةٍ من لغات الأمم طاقاتٍ خاصة وأوضاعاً خاصّة، كما أن لها تاريخها - الطويل أو القصير - وقواعدها، وضروب منطقها الذاتي التي تختلف اختلافاً كلياً، في كثيرٍ من الحالات، عن سائر اللغات.

لنضرب مثلاً على ذلك في « القافية »، حيث نجد أن طاقة العربية على القافية الشعريّة، تفوق فيما يظهر، جميع لغات العالم. والتاريخ العربي يحدثنا أن لأبي العباس عبد الله بن محمد الملقب بـ « الناشىء » قصيدة واحدة في نحوٍ من ٤,٠٠٠ بيت، على قافيةٍ واحدةٍ منصوبة. (مروج الذهب للمسعودي).

ليس المهم أن نبيّن ما إذا كان هذا النوع يندرج في الشعر، أو أنه ليس من الشعر في شيء، بمقدار ما ينهض دليلاً واضحاً، وقويًّا، على أن الشاعر العربيّ يقيمُ من لغته في سعة أو رحرحةٍ لا يقيم فيها غيره من شعراء العالم، ولا

يضيره معها أن يتقيد بالقافية، حين يروقه مثل هذا التقيد، بينا يضيق أبناء اللغات الأخرى ضيقاً شديداً بالقافية، حتى عندما يلتزم بها في بيتين اثنين لا أكثر! والأكيد أن هؤلاء الذين يجدون في القافية «قيداً» لا بُدّ من تحطيمه، إنما يظهرون بذلك ضحالةَ معرفتهم بالعربيّة، وقصورهم في تناولها، والإفادةِ من خصائصها.

المعيار الأخير

وليس المراد من بيان هذه الحقائق، خافيةً كانت أو ظاهرةً للعيان، سوى بذل مزيدٍ من الجهد في حلّ هذه الأزمة، أزمة الشعر الحديث، وهي أزمة شعورٍ وتفكير معاً، لأن المعيار الأخير لكل قيمةٍ فنيّة، يظلّ على الدوام واحداً، ألا وهو «الإبداع».

ها نحن نجد الدكتور طه حسين يقرر بكل بساطة: «ليس على شبابنا من الشعراء بأسٌ، فيما أرى، من أن يتحرروا من قيود الوزن والقافية إذا نافَرَتْ أمزجتهم وطبائعهم، فإذا أتيحت لأحدهم هذه الحرية الخصبة، المنتجة، المبدعة، كنا أحبّ الناس لشعره»(٦).

والواقع أن الذين أبدعوا في هذا المجال: السياب، ونازك الملائكة، وصلاح عبد الصبور، والحجازي، ومحمود درويش، ونزار قباني، وعبد الوهاب البياتي، وبلند الحيدري، وميشال سليمان، وخليل حاوي، جميع هؤلاء أثبتوا أن مقدرتهم في اتباع العمود الشعري، لا تقلّ في شيء عن مغامراتهم في أدغال الشعر الحديث. وذلك لأنهم موهوبون شعريًّا.

وهذا معناه أن الموهبة إذا اقترنت بالأصالة، أفضت إلى الإبداع، ولا عبرة بعد ذلك بالأشكال والمناهج... تقليدية كانت أم تجديدية!

---

(٦) مجلة «الحكمة»، نيسان، ١٩٥٩.

نصوص

ملحقة بالفصل الخامس عشر

– ١ –

تأثرت حركة « الشعر الحديث » أكثر ما تأثرت، بما جرى في الولايات المتحدة الأمريكية، على الساحة الشعريّة، منذ انتهت الحرب العالمية الثانية.

وهذا فصلٌ من كتاب « الشعر » تأليف لويز بوغان – وهي أديبة وشاعرة أميركية شهيرة – ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، نشر دار الثقافة – بيروت ١٩٦١ .

الشعر في منتصف القرن

١٩٣٩ – ١٩٥٠

تتسع الثقافة وتتكثف عن طريق تقبلها لوجهات النظر الفكرية والجمالية المختلفة. وبدون مثل هذا القبول الذي يستمد جذوره من التحرر المخلص والتسامح الروحي يتحتم على أي وضع ثقافي أن يصبح مجدباً ومحصوراً في اتجاه محدود. وإن الفنون الأمريكية إجمالاً، منذ نهاية العقد الرابع حتى اليوم، بالرغم من اعتراض فترة الحرب، كانت تغتني باطراد، بتشربها للمقاييس والمواهب الفنية المتباينة، الأمريكي منها أو الغريب. وما زال هذا التشرب الفني مستمراً حتى اليوم، وإن كانت قوته قد خفت نوعاً ما عن ذي قبل.

ورافق هذا التجمع للمادة الفنية غربلة عامة للقيم وترتيب جديد لها. وقد ساعدت طرق النقد المختلفة، بإبرازها نقاطاً مثمرة للنقاش، في أن تلفت الأنظار عامة إلى شعراء الماضي ونقاده ممن كان لإنتاجهم علاقة بالحاضر. وكثيراً ما كان الممثلون للأدب في الماضي في نظر المحدثين من اختيار المحدثين أنفسهم. وقد تغير التدرج المعتاد للمراتب الأدبية في الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر وبُسّط وأعيد ترتيبه. فأصبح النقاد يرون أن الحركة الرمزية تبتدىء ببودلير ووضح لديهم أن فاليري إنما أتم مبادىء مالارميه وطوّرها. وأصبح بعض كتاب النثر يُعتبرون «مصادر» شعرية كأندريه جيد وهنري جيمس مثلاً.

واختفى عدد كبير من الأسماء المشهورة الزائفة واستُبعد، بينما أعيد إلى مراكز رفيعة لائقة بعض الكتاب الذين كان قد طواهم الإهمال أو لطخت سمعتهم الأدبية. فعاد إسكار وايلد إلى مقام التكريم، ومن الماضي البعيد أعيد كذلك شعر ملفيل، وبدّوز وكريستوفر سمارت وجون كلير.

ونشر في أميركا عدد كبير من التراجم أيضاً، منذ بدء العقد الرابع، وقد كان اهتمام الأميركيين منصباً على الأدب الفرنسي الحديث وحده تقريباً إلى أن برز إلى الميدان شاعران أوروبيان عظيما المواهب هما: فيديريكو جارثيا لوركا (١٨٩٩ – ١٩٣٦) ورينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ – ١٩٢٦). أما لوركا، الشاعر والكاتب المسرحي الأندلسي، فقد جذبته الأغاني الشعبية في الأندلس، وكانت هذه الأغاني قد ظلت حية سليمة لتأخر قيام التصنيع في البلاد، تماماً، كما كان الحال في ايرلندة بلاد ييتس. فنظم جارثيا لوركا سلسلة من القصص الشعرية القديمة **Ballads** والأغاني وفيها استفاد من رونق التعبيرية العصرية لتأكيد رهافة المواضيع الإسبانية والغجرية. وقد عاش لوركا مدة قصيرة في أميركا وكوبا (من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٣٠) وساوقت تجربته للحياة الأميركية مرحلة سريالية في أميركا فنما عنده اهتمام جديد بحياة الزنوج في المدن وبموسيقاهم، وعند عودته إلى إسبانيا. اهتم بالمسرح الإسباني. وترجم ستيفن سبندر و.ج.ل. جيلي للوركا مجموعته «قصائد»، كما ترجم له وولف هامفريز مجموعته «الشاعر في نيويورك **The Poet in New York**» في سنة ١٩٤٠. وقتل لوركا في بلدة غرناطة على يد كتيبة فاشية، برغم أن علاقته بالسياسة الإسبانية تكاد تكون مفقودة. أما شعره فقد أضاف إلى الحركة التجريبية إيقاعاً جديداً وتلوناً ودفئاً في

الشعور الإنساني – وكانت الحركة التجريبية حتى ذلك الوقت باردة التعبير ورتيبة الشكل، وقد قلد لوركا الكثيرون.

برز هذا الشاعر الإسباني إلى ميدان الشعر الرفيع فجأة. وكان شعره متصلاً اتصالاً مؤثراً باضطرابات عصره وعنفه. أما شعر ريلكه، وهو أعمق وأكثر تنوعاً من شعر لوركا، فإنه لفت أنظار القراء الأميركيين والانجليز تدريجياً. وقد سارت حياة ريلكه نفسه في سلسلة من الخطوات التي خطاها نحو الوصول إلى الرصانة ومعرفة الذات. وكثيراً ما كانت هذه الخطوات مترددة وتجريبية، وقد ولد ريلكه في براغ، وكانت تحت الحكم النمسوي القديم وقتئذ، وعاش حياته هائماً في أنحاء أوروبا لا يقر له حال، ولكنه اعتبر نفسه منذ البدء شاعراً « منذوراً » للشعر. واتخذ باريس مركزاً يمارس فيها نشاطه حيث عمل هناك سكرتيراً لرودان مدة من الزمن. وإنه لحقٌّ أن ريلكه لم ينمِّ في نفسه إحساساً بالمسؤولية تجاه الآخرين قط، وإنه عاش فترات طويلة متكلاً على مناصرة النبلاء ورعايتهم التقليدية للأدب في أوروبا ما قبل سنة ١٩١٤، وهذه حقائق استغلها ضده الذين أحبوا أن يحطوا من قدره. غير أن الانتصار النهائي الذي أحرزه شعره الأخير، إبان وحدة موحشة في منفاه الاختياري في سويسرا وهو في نهاية عمره وحياته الأدبية، كان برهاناً على أن لانغماسه في الذات ما يبرره. فإن مجموعته « مراثي دونيو » Duinesen Elegien و « أغاني إلى أورفيوس » Sonette an Orpheus التي نظمها في موتزوت Muzot في مقاطعة فاليه Valais قد وصفتا بأنها « أروع إنتاج في الشعر العظيم في الأدب الأوروبي الحديث ».

ونشرت ترجمة بالانجليزية لأهم آثار ريلكه في النثر سنة ١٩٣٠ في أميركا تحت عنوان « صحيفة نفسي الثانية » The Journal of My Other Self غير أنها لم تكد تلفت الانتباه. وكانت قد صدرت ترجمة غير وافية لبعض قصائده الغنائية في سنة ١٩١٨ – ولكن اهتمام الإنجليز به لم يبدأ إلا بعد ترجمة إنتاجه في لندن ونشره باللغة الانجليزية. وقد برزت قيمته الشعرية الحقيقية في ترجمة ادوارد ساكفيل – ويست « للمراثي » وفي ترجمة ج. ب. لايشام لقصائده القصيرة، وهي ترجمة تميزت بأمانتها للنص الأصلي. أما الأميركيون، فقد أثير اهتمامهم بريلكه يوم بدأ م. د. هيردير نورتون ينشر تراجمه لإنتاج هذا الشاعر في سنة ١٩٣٤. وقد اشترك ستيفن سبندر ولايشام في ترجمة « مراثي دونيو » في سنة ١٩٣٩. وترجم له ي. ف. ماك انتاير « خمسون قصيدة

مختارة » في سنة ١٩٤٠ - وترجمت مسز نورتون « قصائد إلى أورفيوس » في سنة ١٩٤٢. ثم صدرت بعد ذلك ترجمات عديدة لرسائل ريلكه وقصائده.

من الممكن اعتبار حياة ريلكه بكاملها سعياً وراء اليقين الديني - بالرغم أنه رفض نداء المسيحية الأورثوذوكسية كما أنه لم يجد قناعته في نظرية التحليل النفسي. وقد طبعت عاطفته الباكرة تدينه الأول، غير أنه منذ سنة ١٩٠٧ أصبح بلا أدنى شك يمثل دور « الباحث عن الحقيقة »- وقد تجلى إيمانه وغبطته في قصائده الأخيرة التي أكدتها تأكيداً مفعماً بالنشوة - وإنها لقصائد فريدة في قوة شمولها وفي قوة تساميها. ومهما كانت قصائده دنيوية في ظاهرها تتخللها الشخصيات التاريخية الوثنية فلا شك أنها كانت صرخات روحية انبعثت من روح عصرية وجدت أخيراً طريقاً لها وراء القلق واليأس الخبيئين في الواقع المعاصر. لقد استقبلت هذه القصائد بحماسة شديدة في هذه الحقبة التي وجد المذهب المادي « الدياليكتيكي » قبولاً واسعاً فيها - وكان هذا دليلاً على أن الاهتمام بالناحية الروحية لم يمح بعد أثره كلياً من الوعي الحديث.

ولقد كانت محاولة ريلكه الوجدانية العميقة لأن ينفذ إلى لب الحياة نفسها واحدة من تلك المحاولات الكثيرة اليائسة للوصول إلى ما وراء المقاييس القائمة لعالم دنيوي أقامه المفكرون والفنانون الأوروبيون خلال الفترة الأولى من هذا القرن. وإن الشعور السائد بالخيبة الروحية التي عاناها بعض ذوي الطبائع الحساسة في خضم النجاح المادي المتنوع الشامل الذي كان يهيمن على جميع مستويات الحياة والفكر، دفع البعض في فرنسا إلى اعتناق المذهب الكاثوليكي بصورة مثيرة، وإن التأكيد على البعث الروحي الجلي في أشعار اليوت المتأخرة وفي شعر أودن في فترته المتوسطة، جاء مصحوباً بإعلان صريح من اعتناق الرجلين للعقيدة الدينية الصحيحة وهي الانجليكانية. فقد أصبح شعر اليوت منذ نظم قصيدته « أربعاء الرماد » (سنة ١٩٣٠) يزداد نزوعاً إلى الدين في مدلوله كما أصبح أقرب في شكله إلى الشعر المسرحي. وقد أفصح اليوت عن عقيدته في الدور الاجتماعي للدراما في محاضراته « فائدة الشعر وفائدة النقد » (سنة ١٩٣٣) فقال:

« إن أنفع أنواع الشعر، من الناحية الاجتماعية، هو ذاك الذي يستطيع أن ينفذ إلى جميع مستويات الذوق العام السائد... والمسرح في رأيي هو الوسط الأمثل للشعر، كما أنه أيضاً أقرب السبل وأقومها للنفع الاجتماعي ».

لقد كانت قصيدة « آلام سويني أو قطع من ميلودراما لاريستوفانس » Sweeney Agonistes: Fragments of an Aristophanic Melodrama التي نظمها في سنة ١٩٣٢ التجربة الأولى التي حاولها اليوت في الشعر المسرحي ولكنها لم تكتمل. وقد امتازت بإيقاعها المتوتر ذي النبرات الثقيلة التي تعيد إلى الذاكرة معزوفات القاعات الموسيقية. وفي هذه القصيدة، انتهج اليوت أسلوباً معيناً لم يخل منه خلواً كاملاً أي تأليف مسرحي له فيا بعد، وتغلغل متفحصاً إلى أعماق الرتابة والفراغ والعنف والخوف والخطيئة التي تميزت بها حياة أفراد عاشوا على المستوى الغريزي كابوس الحياة بأشكال كاريكاتورية. وقد انهمك اليوت فيا بعد بأعداد «كتاب الكلمات » A book of words للتمثيلية التقليدية المسماة بـ « الصخرة » The Rock (سنة ١٩٣٤) ووفق فيها إلى إنتاج بعض المقطوعات الرفيعة لأغاني الجوقة (الكورس). أما تمثيلية « حادثة قتل في الكاثدرائية » Murder in the Cathedral وهي أولى تمثيلياته المكتملة، فإنها احتفظت ببعض عناصر التمثيلية الدينية التقليدية والبالية، كما قال عنها أحد النقاد الجدد. واليوت كشاعر مسرحي، استعمل عدداً كبيراً من الأساليب المسرحية السالفة التي كان معجباً بها في مسرحيات عهد اليزابيت المتأخر. فأخذ من جونسون اتساع أفقه في معالجته للشخصية المسرحية، كما اعتمد البناء الكلاسيكي في المؤثرات التمثيلية الأساسية – وهو التباين بين البطل والجوقة.

وإن تداخل الشخصية بالموضوع هو الميزة التي تعطي إنتاجه المسرحي أبعاده، ومن تكراره لأهمية « لحظة الاختيار » تكتسب مسرحياته « اجتماع شمل العائلة » The Family Reunion (سنة ١٩٣٩) و « حفلة الكوكتيل » Cocktail Party (سنة ١٩٥٠) قيمتها الدينية.

أما قصائد اليوت القصيرة التي نظمها في العقد الرابع فإنها تعبر عن هدوء جديد وعن شجن جديد. ولعل قصيدة « مارينا » هي واسطة العقد في هذه المجموعة، وهي تتحدث عن صراع انتهى وأدى إلى أمل جديد وحياة جديدة. أما في قصائد « الكوريالان » Corialan فإن الشاعر « يحذر ». إن هذه القصائد تصور عالم الحق المطلق والسياسي الخائب. عالم قوة جديدة استحكمت ضد الخطط البائدة، بينما انحصرت الجموع العاجزة بينها.

أما أودن فقد أعلن تحوله إلى العقيدة الروحية في قصائده التي نظمها بالاشتراك

مع كريستوفر إستروود وأثبتها في مجموعته «رحلة إلى حرب» Journey to a War الصادرة في سنة ١٩٣٩ وجلها من (السونيتات). أما تعلق أودن بالعقيدة اليسارية فقد كان يضعف باستمرار. إن مسرحيتيه الباكرتين «عواء تحت الجلد» The Dog Beneath the Skin (١٩٣٥) و «صعود الإف - ٦» The Ascent of F-6 (١٩٣٦) اللتين أنتجها أيضاً بالمشاركة مع إستروود، فقد كانتا من التمثيليات التهكمية، يدور موضوعها حول الانحلال العام في المجتمع البورجوازي في جميع مناحيه. غير أن إيمان أودن بمقدرة «حرب الطبقات» على أن تكون علاجاً لهذه الأمراض لم يكن كاملاً، فقد أدرك منذ البدء حقيقة المصادر النفسانية لهذه الأمراض. وكانت طبيعته المغامرة المعطاء بحاجة إلى إيمان أكثر إنسانية من الإيمان الماركسي. وما إن وجد إيمانه حتى أخذت موهبته تبدع في حرية جديدة ضمن القيود. وإنتاجه الجديد «زمن آخر» Another Time (سنة ١٩٤٠) و «الرجل المزدوج» The Double Man (١٩٤١) و «مؤقت» For the Time Being (١٩٤٤) يزداد عمقاً باستمرار دون أن يفقد شيئاً من تألقه وتنوعه. وبدأ أيضاً يضرب على أوتار من الرقة ومن الدعابة الساخرة، وأصبح بإمكانه أن يتدرج من ذروة الخطابية إلى بساطة الأغنية. وقد جاء أودن إلى أميركا في سنة ١٩٣٨ وأصبح مواطناً أميركياً في سنة ١٩٤٦. وفي مجموعته الشعرية «عصر القلق» The Age of Anxiety الصادرة في سنة ١٩٤٧ يتخذ من بيئة نيويورك متكأً لتحليل هدام للخلق المعاصر. وقد نالت هذه الأغاني بأسلوبها الفائق الإتقان وبأحكامها النفاذة جائزة بولتزر في سنة ١٩٤٨. وجنباً إلى جنب مع إيمان اليوت وأودن الديني القويم كان جو الشعر الأميركي قد أصبح معتدلاً بحيث أمكنه أن ينتج ويستوعب شعر ايفور وينترز الأخلاقي التقليدي ومدرسته الشعرية في كاليفورنيا، وفلسفة والاس ستيفنس الجمالية، والاستقصاء الشعري الاجتماعي في ديوان وليم كارلوس وليمز «باترسون - ١ - ٤» Paterson: Books I - IV (١٩٤٦ - ١٩٥٠)، وملاحظات ماريان مور، وشعر تيت الرجعي، والقصص الشعري المنمق في شعر رانسوم وروبرت بن وارن في الجنوب، وكذلك مثالية كمنجز الرومانطيقية. لقد اتسع الشعر الأميركي اتساعاً حضارياً عريضاً دون أن يخسر من جوهره الحيوي شيئاً مذكوراً.

* * *

وما إن انتصف العقد الخامس حتى كان قد نشأ في الانجليزية أسلوب عصري في الشعر، شديد المرونة، ذو قدرة على التطبيق في نواح مختلفة. وهذا الأسلوب كان أسلوباً مركباً، مستمداً من مصادر عديدة، غير أن هذه المصادر كانت جميعها أصيلة تقريباً، ولهذا، فإن الأسلوب الذي تألف من مجموعها كان أسلوباً أصيلاً أيضاً. وإنه لحقيقي إن هذا الأسلوب كان يميل أحياناً نحو الإطناب اللفظي من جهة، كما يميل أحياناً أخرى نحو التكثيف المتطرف للمعنى والفكر من جهة ثانية، وكانت النتيجة في أسوأ الحالات، أن لباباً من الفكر المكثف بشدة كان يحيط به أحياناً لحاء من الكلمات المتضخمة. غير أنه كان أسلوباً غنياً بالإيماءات وكانت تعبيريته تتراوح بين لهجة الحديث العادي الخالي من الطلاوة، وبين ذروات الأسر والسحر. أما أفضل شعراء هذا الأسلوب فقد كانوا شباباً وشيوخاً، يتمتعون بمعرفة نافذة بطبيعة وسائلهم الشعرية وإمكاناتها، واستطاعوا بهذا أن يحفظوها مرنة لتتواءم مع طبيعة الهدف الشعري الذي يصبون إليه.

كان هناك، أمام الشعراء الشباب في هذه الفترة، المثال الحي لمواهب نشيطة أقدم من مواهبهم. فقد توفي ييتس في سنة ١٩٣٩ ولكنه كان ذا أثر مثير حتى نهاية شيخوخته. وكانت «أناشيد» باوند حتى أواخر العقد الرابع مصدر نوع خاص من الأصالة الشعرية، ولكن بعد ذلك أصبحت الفكرة في هذه الأناشيد منحرفة جداً وغدا التعبير عنيفاً متطرفاً في عنفه. أما تأثير أودن، فإنه لم يكن شاملاً فحسب، بل كان غلاباً أيضاً لمدة من الزمن. بيد أن تعقيده في الفكر والتعبير فيما بعد جعل تقليده صعباً. ومع أن بريتون جاء إلى أميركا إبان الحرب وأصدر «بياناً» سريالياً ثالثاً في نيويورك في سنة ١٩٤٢، ومع أن الآثار السريالية الفرنسية ترجمت إلى الانجليزية على نطاق واسع، فإن تأثير هذه المدرسة لم يبد واضحاً وضوحاً مباشراً إلا فيما ندر. غير أن فعالية هذا التأثير كانت منتشرة انتشاراً واسعاً في إنتاج الشعراء التجريبيين الشباب منذ سنة ١٩٣٦. ولكن استغلال السريالية العنيف للاوعي لم يفض إلى أي مكان، وبدأت ادعاءات السريالية تتبخر عن لا شيء مع مرور الزمن.

وأصبح إنتاج ماريان مور ووالاس ستيفنس ووليم كارلوس وليمز موضعاً للمنافسة. لقد صمت ستيفنس طويلاً بعد إصدار ديوانه الأول «هارمونيوم» Harmonium في سنة ١٩٢٣ - ولكنه بدأ ينتج إنتاجاً خصباً بعد صدور الطبعة الثانية المنقحة لديوانه

هذا في سنة ١٩٣١ . فقد صدر له ديوانا شعر في عامي ١٩٣٥ و١٩٣٦ هما « آراء منسقة » Ideas of Order و « نَفَل البوم » Owl's Clover ولكن طبعتيهما كانتا محدودتي العدد . والحقيقة أن سمعة ستيفنس لم يطرأ عليها شيء من النقص بل إنها نمت خلال غيابه عن المسرح الشعري، فاستقبل ديوانه « الرجل والقيثارة الزرقاء » The Man with a Blue Guitar (١٩٣٧) جمهورٌ شديد التقدير لشعره وإن كان صغيراً. وقد كان عند ستيفنس الآن فكرة يرتكز إليها - هي فكرته عن أهمية الخيال - وأصبح الصراع بين عالم الحقيقة وعالم الوهم الخلاق شغله الشاغل. وشعر ستيفنس الأخير لا يسمح للعاطفة الشخصية أن تبرز إلا بصورة غير مباشرة، بيد أن هذه العاطفة تقتحم إنتاجه الأخير هذا بصورة دائمة وتبدو وكأن هذا الاقتحام يتم دون علم الشاعر.

أما شعر ماريان مور الأخير منذ نشر مجموعتيها « ما هي السنين » What Are Years? في سنة ١٩٤١ و « بالرغم من ذلك » Nevertheless في سنة ١٩٤٤ ، فقد أصبح أكثر دفئاً في الشعور وذا خط بياني أوضح ، ولم تعد تحور وتدور حول المشكلات الإنسانية بل أصبحت تدخل في صميمها ، دون أن تفقد شيئاً من براءة طريقتها البهيجة في معالجة الموضوع. ولقد امتدحت الحياة صراحة لقدرة الحياة على التسامي والتحمل وكذلك للتعدد المنعش في أشكالها. وقد قال اليوت في مقدمته لمجموعتها « قصائد مختارة » Selected Poems الصادرة في سنة ١٩٣٥ أن شعرها « سيظل جزءاً من الشعر الحي الصالح للبقاء مما نظم من شعر في زماننا هذا ، وفيه اشترك الإحساس الأصيل والذكاء اليقظ والشعور العميق في المحافظة على حياة اللغة الانجليزية ».

أما وليم كارلوس وليمز فإنه ألح على أهمية الإيقاع في الحديث الأميركي العادي وعلى أن يحاول الشعراء اكتشاف المعنى الأساسي في ما يحيط بهم ، وكان هذا الإلحاح تذكيراً متجدداً للشعراء الشباب بأن مادة الفن قائمة على الدوام وإنها كثيراً ما تكون فجة وخشنة.

ولقد كان هذا التذكير سديداً وصائباً. فإن المواهب الخلاقة التي تفجرت لدى جيل ما بعد عام ١٩١٢ كانت متنوعة وغنية على حين كان الجيل الذي تلاه بعكس ذلك. فبالرغم من أن شعراءه كانوا أغزر اطلاعاً وأكثر زاداً من المادة الشعرية فقد وجدوا أنفسهم عاملين في فترة من الامتصاص لا في فترة من العطاء النشيط. إن أمثال

هذا التوقف طبيعية في أي تقدم ثقافي وتتميز بتناقص في القوة الخلافة، فيظهر التجمد في الأسلوب، ويجف معين العاطفة ويشير نمو الاحساس بالذات إلى العودة لحالتي التشكك والجبن النسبي.

في الوقت الحالي أصبح الشعراء يجنحون نحو البراعة والسيطرة في العمل الفني، ونحو التصرف الواعي بالسياق الشعري، ونحو الازدياد الواعي للتوتر والاستقطار الواعي للمعنى. غير أن كل ذلك أصبح مصحوباً بما يبدو أنه استنفاد كامل للتجريبية. هذا الاستنفاد يتبع بدوره تسلسلاً طبيعياً. فهناك، كما أشار اليوت حديثاً « نهاية قصوى لحدود الوعي اللغوي وحدود الاهتمام باللغة. وإنه لمحتوم في النهاية، نتيجة للضغط المتزايد الذي يثور ضده العقل والأعصاب، أن ينقطع استمرار هذا الوعي وهذا الاهتمام ». فالوسائل لا يمكن أن تصبح وحدها شغل الفن الشاغل. وإن صقلها المتناهي يؤدي إلى الضعف والهشاشة، والمبالغة في إتقانها ينزع منها عصب القوة ويجعلها سخيفة. وقد أصبح بين أيدي الشعراء مجموعة بارعة التنوع للأساليب الفنية في الشعر. غير أن الجيل الأول من التجريبيين لم يكن قد عمل لهدف وحيد فقط، وهو أن يجهز خلفاءه بالوسائل الشعرية الفعالة، إذ أن المعرفة بطرق التصرف بهذه الوسائل الشعرية، وبالنواحي التي يجب أن تنفذ إليها أمر بالغ الشأن.

« إن مادة الشعر هي بالتأكيد التي تستهلك دوماً، وليس هناك مادة لا جذور قوية لها بين الخزف والديدان.. وعلى ذلك، فإننا لو جزمنا بأن الشعر الرفيع يمكن أن يكون ناجحاً ضمن حدوده الخاصة، فإن الشعر يفتقر إلى الأشياء القوية في الحياة، ليبرهن على أن كل ما هو رفيع أو مرهف لا يمكن أن يصنع من الدم الضعيف. فإننا نكاد نقول بأن الشعر قبل أن يصبح إنسانياً مرة أخرى، يجب أن يكون وحشياً ».

هذا ما قاله جون ميلينجتون سينج في سنة ١٩٠٨، وقد اضطر الشعر أن يتعلم هذا الدرس فيما بعد. وكلما أثبتت قوة شعرية جديدة وجودها، نستطيع أن نتأكد أن ذلك سيكون مصحوباً بإدراك متجدد لأهمية ملاحظة سينج.

* * *

نشأ عدد غفير من الشعراء الشباب في العقد الخامس، وبسبب الحرب صدر إنتاج بعضهم قبل أوانه، واستمر تعلق بعضهم بالعقيدة الماركسية، على حين كان

البعض الآخر تجريبيين لا غير. وكان عدد من هؤلاء الشعراء مدعين متحذلقين وغيرهم شباباً مثقفين طموحين نظموا الشعر لأنهم آمنوا بأن هذا سوف يعطيهم مكانة أكاديمية أو غير أكاديمية. وقد نظمت الغالبية الساحقة لهذا الجيل من الشعراء تحت التأثير الشامل لأسلوب الشعر الحديث المركب- وهو أسلوب كان يتراجع باطراد نحو الشكل المقرر. وكثيراً ما ساعد هذا الأسلوب في تغليف الفقر الفكري وقلة النضج في المشاعر. وهكذا فإن بعض الشعراء استطاعوا بتصرفهم البارع بالمظاهر، أن يجعلوا مواهبهم تبدو أكثر من حقيقتها: إنهم برهنوا بأنهم على مستوى عاطفي ساذج أكثر مما دل على ذلك أي فحص سطحي لمنظومهم.

ولد راندال جاريل في تينسي في (سنة ١٩١٤ -) ودرس في جامعة فاندربيلت. وقد بدأ حياته الأدبية ناقداً للشعر يتميز بالحدة والقدرة على السخرية. ثم صدرت مجموعته الشعرية الأولى «دم لرجل غريب Blood for a Stranger » في سنة ١٩٤٢ - وقد عكس هذا الشعر ذكاء الشاعر أكثر مما عكس أصالته، أما مجموعته الثانية «صديقي الصغير، صديقي الصغير Little Friend, Little Friend » الصادرة في سنة ١٩٤٥، فقد برزت فيها تجربته في الحرب وعالج فيها أوضاعاً معقدة ولكنه بسطها تبسيطاً قاسياً وكساها عطفاً مباشراً مراً. أما شعر ديلمور شفارتز (١٩١٣ -) فإنه يستمد أدبه من الأدب عامة دون ما تورية. وقد أظهر في شعره المدى الواسع لتنوع التأثرات الحديثة في الأسلوب، وعكس جميع المواقف العاطفية الحديثة، غير أن شيئاً من السذاجة أنقذ شعره. لقد تكشفت كل حيلة في الأسلوب الآن واقتبس الشعراء كل المواضيع المرغوبة، ولعل ناظمي الشعر المتأخرين سوف يتجنبون هذه العناصر المكررة بعناية أكثر.

أما كارل شابيرو (١٩١٣ -) فقد استطاع أن يشق طريقه في الشعر نحو تبني الأمور العادية. وعكس في قصائده الأولى نفاذ بصيرة وحذاقة وجعل نفسه أستاذاً بارعاً في القصيدة الغنائية ذات السياق الدرامي. ولقد أنتج شابيرو إحدى القصائد القليلة عن الحرب التي تستحق القراءة وكان من البديهي أن يكون نظمها على شكل مرثية. أما اليزابيت بيشوب (١٩١١) فبرغم إجلالها لمس مونرو كان لها مادتها ونغمها الخاص - وقد استمرت في تطويرها. وأما روبرت لويل (١٩١٧) فإنه سليل عائلة من نيو إنجلند كانت تتبع مذهب كلفن، ولكن لويل اعتنق الكاثوليكية وبعد ذلك انطلقت

موهبته الغنائية - الدرامية، الدوامية - الكثيفة.. وفي قصائد كل من ديوانيه « أرض اللاتماثل » Land of Unlikeness الصادر في سنة ١٩٤٤ و « حصن اللورد ويري » Lord Weary's Castle الصادر في سنة ١٩٤٦، نفحات من العظمة الحقيقية. وقد نال كل من شابيرو ولويل، وكذلك و.هـ. أودن جوائز بولتزر - وكان هذا دليلاً على تحسن جلي في مقاييس القيم التي كانت تتبعها لجنة الإشراف على هذه الجوائز.

وكان بيتر فيريك (١٩١٦ -) شاعراً ساخراً متنوع النزعات، وقد بدأ يتفحص من جديد المناحي التي أصبحت عقيمة في الأدب الحديث وأن يخضع بعض الادعاءات الأدبية والأخلاقية المعاصرة للسخرية: وهذه كانت علامة العافية في سنين عادت فيها تلك المعارك الرئيسية التي اكتسبت في الماضي إلى البروز بأشكال مختلفة نوعاً ما عن ذي قبل. وقد برهن ريتشارد ويلبر (١٩٢١ -) وهو أحدث شعراء هذه الجماعة سناً، بأنه شاعر غنائي من الطراز الأول وذلك في ديوانيه: « التغيرات الجميلة » The Beautiful Changes الصادر في سنة ١٩٤٧، و « احتفال » Ceremony الصادر في سنة ١٩٥٠. ووراء هذه الشخصيات البارزة كان هناك عدد من ذوي المواهب يكادون يقاربونهم في الإحساس الشعري: وقد أحدث إنتاج ريتشارد ابرهارت، وتيودور روثكه وغيرهما تنوعاً وعمقاً في اللوحة العامة.

* * *

يجب أن لا تُختتم قصة الشعر الأميركي، في تطوره خلال الخمسين سنة الماضية، بسرد أسماء الشعراء الشباب، أو بتفحص أعمالٍ أدبية لم تتم بعد. بل إن الاهتمام يجب أن يحيط بالحقائق الرئيسية الكبيرة الحاسمة التي حققتها مآثر هذه الحقبة. وهذه المآثر يجب أن تُربط بدورها بتطور الفنون الأخرى وبتطور الثقافة الأميركية عامة. فإذا ما وضحت بعض الخطوط العريضة، استطاع الدارس لهذا الموضوع، أن يقيم هذه الروابط وأن يخرج منها بنتائج مثمرة.

إن النصر الحقيقي في كل فن من الفنون الحديثة يظهر لدى أول نظرة نلقيها إلى الماضي، بأنه نصر الإخلاص على الزيف، والفطرة على الصنعة، والتحول المدهش نحو الدقة والتحليل والبنيان، واتساع مدى الإدراك والفكرة، وتعمق التفهم للمعنى. إن

شعراء الانجليزية في الخمسين سنة الماضية حرروا أنفسهم من الدور الذي لعبه الشعراء في القرن التاسع عشر، وهو دور جمع جمعاً مضحكاً بين عمل الواعظ المدني، وفيلسوف الصالون والمغني المعتل. فقد أخذ الشعراء والفنانون في جميع بلدان العالم الغربي بالتدريج على عاتقهم أعباء احتاجت في إنجازها إلى جميع القوة التي يملكها أصحاب الشخصيات المتكاملة السليمة. وقد دفعوا إلى الأمام بتجاربهم واكتشافاتهم بالرغم من سخرية الجمهور عامة وبالرغم من إهماله. وطرحت تعقيدات هذه الحقبة مشكلات تطلبت حلولها قوة تحمل ونفاذ بصيرة. وبإمكاننا اليوم أن نميز الخطوات التي خطاها الشعراء ليكشفوا النقاب عن وضعيات روحية واجتماعية معقدة، إن لم يحلوها كلياً، وأن نميز كذلك العمليات الفنية المعقدة التي طالما اضطر الشعراء إلى اصطناعها مستعينين بحدسهم الفني. ونستطيع كذلك أن ندرك كيف فهم الشعراء... الممنوع، والمخبوء، والخارج عن المألوف، فتشرّبه فنهم، وكيف ساعد الشعراء لا في اكتشاف الحقائق المخبوءة فحسب، بل كان لهم أيضاً ضلع مهم في قولبة هذه الاكتشافات وسكبها في قوالب متيسرة.

ويواجهنا في نهاية الحقبة مؤلفان شعريان في الانجليزية تتوضح فيها طبيعة المصاعب في هذه الفترة، ويتفوق الشاعر في أحدهما على هذه المصاعب. هذان المؤلفان هما «الأناشيد» The Cantos لإزرا باوند، و «الرباعيات» Four Quartets لاليوت. أما «الأناشيد» فإنها غير مكتملة في الوقت الحاضر بل تنتهي بـ «أناشيد بيزا» Pisan Cantos التي صدرت في سنة ١٩٤٨. وقد نظمها الشاعر يوم كان سجيناً في إيطاليا في نهاية الحرب بتهمة الخيانة العظمى. أما مجموعة «الرباعيات» الصادرة في سنة ١٩٤٣، فإنها تشتمل على أربع قصائد طويلة شغل اليوت نفسه بكتابتها ما بين أواخر العقد الرابع وأوائل الخامس. إن الديوانين يمثلان خلاصة سنوات من التجربة الفنية في الأسلوب، ومن التغير الروحي عند هذين الرجلين الشديدي الأصالة الشديديْ الاختلاف. وفي كل منهما يصل الشاعر ببعض الميول الأساسية في فكر هذا العصر إلى حد الاستنتاج الجازم في النهاية.

فأما باوند، فإنه لم يحرر نفسه قط من اتجاه فكري كامن نحو «المادية المستنيرة» Enlightened Materialism. إن معتقداته في «الأناشيد» لم تحلل بموضوعية نقدية إلا حديثاً. وقد اهتدى النقد إلى أنها معتقدات راسخة في نمط عهد «الاستنارة» في

القرن الثامن عشر. فباوند يوجه ولاءه إلى الدولة الفاضلة المستقرة وإلى القائد النبيل. وتقف الفضيلة عنده (وهي دوماً فضيلة أرضية) ضد الأذى لا ضد الشر المطلق. وفي هذا العالم المادي يصبح التغير عدو الديمومة، وينفصل عن الأزلية، وإنه ليصبح محتوماً، في غياب كل مفاهيم الشر الأساسي، أن تحاك مؤامرة إنسانية ضد الحياة الفاضلة. هذه المؤامرة أبرزت نفسها أخيراً في تفكير باوند على شكل المال، واستخدام المال للربا.

إن الأناشيد - وهي إنتاج خمس وعشرين سنة - ترسم، من أولها إلى آخرها، خلق باوند الذي لا يستسلم. وهي ترسم أيضاً، ولو بصورة متقطعة، تطوره كفنان. وإن المستقبل هو الذي يجب أن يحكم فيما إذا كانت أخطاؤه الفجة في الرأي والسلوك سوف تنفي كليًّا انتصاراته العديدة ككاتب.

أما اليوت، فإنه قد انتقل من مرارته الأولى المفعمة بالكبرياء والتهكم إلى صراع طويل في سبيل الإيمان المركز والخضوع الصادق. وإن أطوار هذا الصراع واضحة في شعره خلال السنين. ففي قصيدة « جيرونشن » Gerontion لا يُخضِع الشاعر حياته الشخصية فحسب، ولكنه يخضع التاريخ نفسه أيضاً للتلاعب النهائي باليأس الساخر. فقصيدة « الرجال الخاوون » The Hollow Men تدور حول حالة من السديمية الروحية: حول « ليل حقيقي مظلم للنفس ». أما قصيدة « أربعاء الرماد » فإنها تعكس بعض آثار تهكمه القديم على أتم نشاطها، ولكنه تهكم يتحطم تحطماً واعياً أمام بدء الإيمان. وتتبع « الرباعيات »، بعد ذلك، خطى عملية روحية منجزة - إنها العملية الصوفية القديمة للربح خلال الخسارة، للنور الذي شع بعد الظلمة، للتسوية المكتسبة عن طريق التخلي. وفوق ذلك فإن اليوت في هذه القصيدة، يتكلم للمرة الأولى بلسان حاله، وقد نُحيت كل الأقنعة وكل الشخصيات. إنه يدير وجهه نحو القارىء إذ يذكر، بكل تصميم، ما مر به من تجارب في طريقه عبر « الزمن » [الآني] حتى إدراكه للأزلية. وهو يقدم أيضاً لشعراء عصره سلسلة من النصائح الفنية الجمالية الخالصة عن الإتقان الفني.

* * *

لم يعزف اليوت قط عن اهتمامه الدائم بإمكانات وسائله الشعرية أو عن رغبته في التوصل إلى جمهور أكبر للشعر عنْ طريق المسرحية الشعرية، ولقد أدرك أخطار القولبة في الشعر الحديث حيث يصبح الشعر مزيجاً مركباً من عناصر كثيرة مختلفة، ومنفصلاً عن الحياة الحقيقية. أما المسرح فقد برهنت التجارب مراراً في الماضي أنه واسطة بعث لأكثر من فن واحد. فاضطرار الشاعر إلى مواجهة مشكلات العرض المسرحي يصد ميوله نحو التجريد الصرف والنظريات الخالصة ويكبحها. وقد شاهد عصرنا الرسم الحديث ينجح في التحوّل إلى التصميم المسرحي. وسمعنا كذلك كيف أن أكثر أنواع الموسيقى الحديثة ضعفاً وليونة يكتسب حدة وقوة عندما يعبر عن الحركة المسرحية كما حصل في مسرحية «وزّيك» Wozzeck لألبان برج. أما مسرحية اليوت «حفلة الكوكتيل» (١٩٥٠) فقد كانت محاولة منه ليعيد تأسيس مسرح للفكر بتعابير معاصرة، وليكتشف مستوى للتعبيرية في الشعر تمكّن الشاعر من أن يستمر على اتصال مباشر بالجمهور دون أن يضحي بهذا الاتصال أمام دفقات الحدة والكثافة في الشعر. وكما يبدو فإن التجارب الشعرية في المستقبل سوف تتجه في هذه الوجهة: نحو البساطة المقصودة الواعية التي تستطيع أن تحمل المعنى وتستوعبه أكثر مما تنحو منحى الزيادة في التصفية أو التعقيد سواء في المادة أو في الأسلوب.

وتشير أشعار أودن المتأخرة، ولا سيما مجموعة «نكرات» Nones الصادرة في سنة ١٩٥٠، إلى وسيلة أخرى في التخلص من الشكلية الحديثة المحكمة. كان أودن قد جاب مجالات الإتقان في الصناعة الشعرية حتى منتهاها. وفي مجموعة «نكرات» نرى الشاعر يبتعد عن مخاطر «الأسلوب الزاهي المنمق» ليتفحص «الأمور العرضية» في الحياة تفحصاً جلياً صريحاً، ونتيجة لذلك فقد اكتسب قوة وتوسّع مجال اهتمامه. إنه الآن يعنى بحوادث الحياة اليومية كالصداقة، والناس، والسفر والمناظر الطبيعية، ويهمه أن يؤثر وأن يتأثر، أن يفكر وأن يشعر، وهو أيضاً يؤمن بعقيدة دينية يستطيع أن يعزو إليها فاعلية العاطفة والعقل. وهذا يعمق المجالات المتنوعة للحياة الإنسانية الحديثة التي يصفها.

إن شاعر المستقبل لا يحتاج أن يبدد وقتاً أو نشاطاً كبيراً لكي يثبت أن لفنه قيمة وأهمية. وهو كذلك غير مضطر أن يكتشف لنفسه مجالات هذا الفن أو صعوبته. ويتحدث اليوت عن إلحاح باوند القيم على «ضخامة مقدار الجهد الواعي الذي يجب

أن يقوم به الشاعر وعلى نوع التمرين الذي يجب أن يمارسه:- دراسة الشكل، والأوزان، والمفردات في شعر آداب مختلفة، وكذلك دراسة النثر الجيد». وإن «تحريضات» باوند، واكتشافات اليوت وسواه من الشعراء التي انبثقت عن حدس أعمق وفكر أوسع، تكوّن الآن أساساً جاهزاً للشعر ومتكأ له.

وقد تحقق في أميركا عدد كبير من المكاسب الثقافية التي طالب بها باوند في كتابه «وطني» Patria Mia (وهو مجموعة من المقالات عن الثقافة الأميركية كتبت قبل سنة ١٩١٣ ولكنها لم تكتشف وتنشر إلا مؤخراً). فقد أصبحت هناك مؤسسات تكرس جهدها لتقديم المعونة المادية السمحة لذوي المواهب الخلاقة. ونشأت المكتبات والمتاحف لينتفع بها الناس. وأدخلت بعض الجامعات دروساً في الفنون إلى براجها. وبدأ جمهور متزايد يتذوق الأثر الفني الأصيل المخلص في كل حقول الفن ويقدره، برغم كل الدلائل التي قد تشير إلى عكس ذلك.

وتبقى هناك حقائق لا تتغير. فهناك المدعي المتحذلق المستعد دوماً لتجميد الخلق الفني في قوانين، وما زال كذلك مواطن كولريدج الأحمق يجلس في كرسيه الأبديّ المريح، وسوف يبقى هناك دائماً جمهور للزائف والرديء- وهو جمهور يتطلب باستمرار محركات مألوفة وإلهاء وتسلية. إنه جمهور صغير لحسن الحظ ولكنه لسوء الحظ مريب- فمن أكنافه تنطلق صرخات الكراهية للفنان والنية السيئة نحوه. وإن كل محاولة لإرضاء هذا الجمهور تذهب سدى، فيجب أن لا يضيع الشاعر وقته في محاولة كهذه. وكذلك فإنه يجب أن لا يدهش لمطالب هذا الجمهور ولا لحقده.

ومحتوم على الشاعر أيضاً أن يستمر واعياً لمصاعب عمله وللجزاء الذي يناله منه. فلا يستغني أبداً عن فرحه الداخلي في فترة من التشاؤم العام، ولا يؤمن أبداً بالخرائط والبيانات التي يقدمها رجال الأعمال والفلاسفة والمؤرخون والمحاربون. بل إنه من الأفضل له أن يصغي للصوت الإيجابي الذي يطلقه مارسيل ريموند وهو ناقد حديث لامع حيث يقول:

«لو قررنا أن الشعر لا يتمتع إلا بتأثير قليل في أيامنا هذه كنا عمياً عن الحقيقة الواضحة التي تشهد بأن الشاعر، منذ أيام الرومانطيقيين، ولا سيما ما بين سنة ١٩١٢ - سنة ١٩٢٧ قد قام بعمل المستكشف على ظهر السفينة. إنه لحقٌّ أن هناك

قراء قلائل لهذا الشعر، وأن هذا الشعر أحياناً يهرّب القراء، غير أنه، برغم هذا، يسجل أوهى التغيرات في الجو، ويطلق الإشارة التي يقلدها الآخرون ويطورونها (في كتابات تُقرأ وتنال الثناء)، وإنه هو الأول الذي يتفوه بالكلمة المنتظرة منذ زمن طويل ».

– ٢ –

مشكلة الشكل والمضمون

من كتاب « فن الشعر »، للدكتور إحسان عباس، نشر دار الثقافة، ١٩٥٥ .

١ – المشكلة في صورة « اللفظ × المعنى »

هي من أقدم المشكلات التي رافقت الكلام عن الشعر لتمييزه عن النثر أو عن العلوم، ولتقدير قيمته وتبين تأثيره. ولا تزال حتى اليوم تشغل حيزاً واسعاً في النقد الأدبي. ولكن القارىء العربي الذي يتحدّث عن هذه المشكلة كما كان يتحدّث ابن قتيبة وقدامة والعسكري في حدود « اللفظ والمعنى » لا بدّ أن يكون على وعي باختلاف النقاد المحدثين في استعمالهم لاصطلاحي الشكل والمضمون، أو الشكل والمحتوى. فالشكل أحياناً هو الجسم الخارجي والمضمون أو المحتوى هو الاتجاهات الخلقية والنفسية للشاعر في العمل الفني. أما عند الناقد ولتر باتر فإن الشكل هو الجزء الداخلي، والمحتوى هو المادة الخام التي يستعملها الشاعر في التعبير. وقد حاول النقاد الألمان أن يحلوا المشكلة فتحدّثوا عن الشكل الداخلي والشكل الخارجي. ويرى آخر أن ما يميّز الشعر هو الشكل لأنه تركيبي، بينما النثر تحليلي، وأن المحتوى هو الاتجاه الاجتماعي في القصيدة. ولو قلنا إن المضمون يشمل الأفكار والعواطف فمعنى ذلك أن الشكل يتضمّن المسائل اللغوية، وباختبار هذه القسمة جيداً، نجد أن المحتوى يضمّ عناصر من الشكل كالأحداث التي تقصّ في القصة. هذا، وبعضهم يرى أن كلّ ما لا يؤثر في القيمة الجمالية يسمى مادة وكلّ ما يؤثر فيها يسمى « البناء »، وعلى أن هذه قسمة مريحة فإنها تميل إلى جانب الشكل في تقدير العمل الفني.

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن تفضيل الشكل على المضمون كان يمثل الاتجاه الكلاسيكي دائماً. وإن تفضيل المضمون على الشكل من خصائص النزعة

الرومانطيقية. ولكنا حين ندقّق في دراسة المشكلة نجد أن النقد اليوناني الذي يمثله أرسطـطاليس مباين للنقد الكلاسيكي الذي تمثله مدرسة الاسكندرية وهوراس وشيشرون. أما أرسطاطاليس فيرى أن عالم الشعر هو المظاهر الحسية، ويمكن أن نستنتج من نقده إيمانه بالتلازم بين الصورة والهيولى. أما مدرسة اللغويين الاسكندريين وهوراس وشيشرون فإنهم يرون الشعر «عالماً من اللفظ» ويختلط الشعر لديهم بالخطابة، ويفصلون بين شكله ومضمونه تحت اصطلاحي الألفاظ والأشياء (res)، أو الألفاظ والمعاني في النقد عند العرب. وحتى في عصر النهضة غلب تأثير هوراس وشيشرون على أرسطاليس وأصبحت نظرتها للشعر مقايسة له مع الخطابة والمنطق وفلسفة الأخلاق. وقبل أن نلتفت إلى هذا الاتجاه في النقد العربي لا بدّ أن نشير إلى أن هذا النوع من النقد لا يزال موجوداً بقوة في العصر الحاضر، فالشعر عند بروكس شكل من الكلام محكي أو مكتوب عماده النقل ولكنه يختلف عن العلوم في أنّه لا ينقل حقائق موضوعية وإنّما ينقل حالات ومشاعر. ويقول ناقد آخر: الشعر لغة أو نوع من الكلام – لغة تعبر عن خصائص التجربة وتختلف عن غيرها في أن غيرها يشرح فوائد التجربة.

وكأنّما النقد العربي تمسّك باتجاه مدرسة الاسكندرية تمسّكاً شديداً، فآمن بأن الشعر لفظ ومعنى، بهذا الفصل الصارم، وظلّ النقّاد إذا تحدّثوا عن الشعر أخضعوه لهذه القسمة. ومنذ عهد مبكر حاول ابن قتيبة أن يحصر نقد الشعر من هذه الزاوية في أربعة أوجه – معتمداً الحصر المنطقي طريقاً له – فرأى أن البيت، أو المقطوعة (ولم يتعرّض للقصيدة) تجيء تحت الاعتبارات التالية:

لفظ جيد × معنى جيد
لفظ جيد × معنى تافه
لفظ قاصر × معنى جيد
لفظ قاصر × معنى قاصر.

والحالة الأولى هي الحالة التي يطمح إليها الشاعر الحق، وأما الحالات الثلاث الأخرى فإنها معيبة في ناحية. وأخذ النقاد بتلك النظرية التي آمن بها الجاحظ: وهي أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها كلّ أحد، وإنما الفضل للصياغة، حتى قال أبو هلال: «وليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه، وكثرة

طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب... وليس يُطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً ». وبهذه النظرة لم تفترق نظرتهم للشعر عن نظرتهم إلى الخطابة إلا في الوزن والقافية. وقد مرّ بنا قول الجرجاني إن الشعر يعتمد على الطبع والذكاء والرواية والدربة، وهو قول أبي داود في الخطابة أيضاً «رأس الخطابة وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام». ومن تعريفاتهم للشعر «والشعر كلام منسوج، ولفظ منظوم وأحسنه ما تلاءم نسجه ولم يسخف، وحسن لفظه ولم يهجن، ولم يستعمل فيه الغليظ من الكلام فيكون جلفاً بغيضاً، ولا السوقي من الألفاظ فيكون مهلهلاً دوناً». وكل هذا يصور لك جنوحاً خالصاً نحو الشكل الخارجي، وقد نجد عندهم أحياناً نصًّا واضحاً على ضرورة التلاحم بين اللفظ والمعنى، كقول ابن رشيق: «اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بجسم يضعف بضعفه ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختلّ بعض اللفظ، كان نقصاً للشعر وهجنة عليه... وكذلك إن ضعف المعنى واختلّ بعضه كان اللفظ من ذلك أوفر حظ..».

وقد ميّز ابن رشيق الشعراء في شعرهم بقوله: إن منهم من يحرص على اللفظ ويؤثره على المعنى، ومنهم من يؤثر المعنى على اللفظ فيطلب صحته، ولا يبالي حيث وقع من هجنة اللفظ وقبحه وخشونته، ثم قال: وأكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى.

وقد ظلت هذه التفرقة قائمة إلى أن جاء عبد القاهر بنظريته في «النظم». ومدار أمر النظم عنده على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فإذا استطعت أن تكشف عن السر في مظاهر التركيب من تنكير وإضافة وعطف بالفاء وفصل ووصل... الخ فإنك تكشف عن المزية الصحيحة للبيت من الشعر، ولذلك مضى عبد القاهر يتحدث عن مميزات الأمور النحوية في مواضع مختلفة من الكلام. والمهم في نظرية عبد القاهر أنه نزع الميزة عن اللفظة في التأثير كلفظة مستقلة، وأنكر تقسيمات ابن قتيبة لما حسن لفظه ومعناه وما حسن لفظه دون معناه... وقال إن المعنى هو الغرض، وإن النسق الذي يوضع فيه هو الصورة، والنقاد ينسبون للفظ ما للصورة من مزية، خطأ منهم وتمادياً في الخطأ. وارتفع شأن المعنى عند عبد القاهر حتى قال في الردّ على أشياع اللفظ: «إنّك لو قلت لهم إنّه لا يتأتى للناظم نظمه إلا بالفكر والروية فإذا جعلتم النظم في الألفاظ لزمكم من ذلك أن تجعلوا فكر الإنسان إذا هو

فكر في نظم الكلام، فكراً في الألفاظ التي يريد أن ينطق بها دون المعاني، لم يبالوا أن يرتكبوا ذلك... وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني، وهل هي إلا خدم لها ومصرفة على حكمها، أوَليست هي سمات لها وأوضاعاً قد وضعت لتدلّ عليها؟».

٢- الشكل العضوي

وعلى يد الرومانطيقيين اتجه القول إلى أن الشكل شيءعضوي «Organic» وإنّه صادر من التجربة الحدسية للفنان، فليس هو الشيء الخارجي من العمل الفني وإنّما هو تابع لجوهر ذلك العمل، وهو ملازم للوضع العاطفي عند الفنان، متحد معه، وليس قالباً جاهزاً يصب فيه المحتوى، وهذا الرأي هو الذي اتخذه كولردج أساساً لفكرته في الخيال- أو القوة الخالقة- وفي الشكل الفني، معتمداً في ذلك على ما جنح إليه شلنج الذي قال بوجود شيئين هما الشكل والجوهر، وقد يتأذى الجوهر لو كان الشكل مفروضاً عليه من الخارج، وإنّما الحقّ أن الشكل يفيض عنه ويتجسم من داخله. وكان شلنج يتصور أن هناك عملية صراع، فالجوهر يريد أن يتمدّد وينطلق فيأتي الشكل بقسوة ويضع حدوداً للامحدود، ووظيفة الشكل في هذا المقام أصيلة ضرورية لأن اللامحدود لا يمكن إبرازه دون حدود ولا بدّ من هذه القسوة في الشكل من أجل ذلك. وكأن المتحدّثين عن النمو العضوي كانوا يضعون مثال الشجرة دائماً نصب أعينهم، فنموها تدريجي ولكنه يجمع بين الشكل والمضمون في وحدة واحدة غير منفصلة، وعلى هذا يمكن أن يقال إن هناك نوعين من الشكل:

(١) الشكل العضوي، وهذا يتمّ عندما تتوفّر للعمل الفني قوانينه الذاتية ويمتزج المضمون والهيكل العام في وحدة عضوية حيوية.

(٢) الشكل المجرد وهو الذي يفقد فيه الشاعر الالتفات إلى الناحية الدينامية المضمونة في العمل الفني، ويقصد إلى المزاوجة بين المضمون وهيكل سبق تصميمه.

والأول يمثل الاتجاه الرومانطيقي، أما الثاني، وهو قائم على اتصال ميكانيكي بين الهيكل والمحتوى، فيمثل الاتجاه الكلاسيكي.

والمذهب العضوي في النظرة إلى العمل الفني لا يزال متنازعاً بين المدارس

المختلفة، وكل مذهب يدعي أصحابه أن الشعر يجب أن يكون عضويًّا، وفي ذلك يستوي الرومانطيقيون وأصحاب مذهب الشعر للشعر وأصحاب الواقعية الحديثة، والفرق بينهم أن الرومانطيقيين يميلون إلى المضمون عامة، وأن أصحاب الشعر للشعر يميلون إلى الشكل الخارجي - بوجه عام - ويرون المضمون تابعاً له؛ أما أصحاب الواقعية الحديثة، فإنهم يقدرون الشكل ويتحكمون إلى جانب ذلك في طبيعة المضمون نفسه، ولكن كل هذه المدارس تتفق في شيء واحد وهو أنه لا يجوز الفصل بين الشكل والمضمون.

٣- الشكل عند أصحاب مبدأ الشعر للشعر

إن في مبدأ الشعر للشعر تحيزاً واضحاً نحو الشكل وإهمالاً للمحتوى، حتى لتجد من يصف هذا المذهب بأنه لا يهتم بما يقوله الشاعر ما دام يقوله بطريقة جيدة. ليس المهم في الشعر لِمَ؟ بل المهم هو: كيف؟ أما المادة فلا تؤثر كثيراً في بناء الشعر.

ويرد أنصار هذا الشعر بقولهم: إن الخطأ هنا واقع في عدم التفرقة بين شيئين هما الموضوع والمادة. فلو أخذنا قصيدة « القبرة » لشللي وسألنا أنفسنا: ما موضوع القصيدة؟ لتبين لنا أن الموضوع ليس هو مادة القصيدة، وإنما هو شيء خارج عنها. ولذلك ليس من حقنا أن نعطي الموضوع قيمة شعرية في القصيدة وإلا كان علينا أن نحكم ابتداء: أي الموضوعات أليق من غيرها بالشعر؟ أما مادة القصيدة أو المحتوى فيها فشيء آخر غير الموضوع، فالقصة والشخصيات والعواطف كلّ هذه يمكن أن تسمى مادة القصيدة، ولكن الذين يتجادلون في هذه الناحية يخلطون بين المادة والموضوع فيقعون في الخطأ.

ويرى أصحاب هذه المدرسة من العبث أن نسأل أين هي القيمة الحقيقية للشعر أهي في المحتوى أم في الشكل لأن الأثنين متلاحمان لا ينفصلان. حقاً إننا بعد أن نقرأ قصيدة ننتزع منها محتوى أو شكلاً ونتركه يستأثر باهتمامنا، ولكن هذا المحتوى موجود في عقولنا لا في القصيدة. ويجب أن يفهم قارىء الشعر أن التجانس بين المحتوى والشكل ليس من قبيل المصادفة، وإنما هو جوهر الشعر - ما دام شعراً - وفي الشعر الخالص تنمو القصيدة بين يدي صاحبها بالجسم والروح حتى تتم خلقاً سويًّا.

ويقال لأصحاب هذا الرأي إن أصحاب الشعر الخالص قد

حددوا – عملياً – الموضوعات الصالحة للشعر، فإذا كان شعر مالارميه وفاليري من هذا النوع فمعنى ذلك أن الشعر باتجاهه نحو «الخلوص» لم يعد يستطيع أن يضم كل أنواع الموضوعات.

٤- الشكليون والقيمة الشعرية

أوضحُ الشكليين منهجاً هم الشكليون الروس الذين اعترضوا أيضاً على الفصل بين الشكل والمضمون؛ وهؤلاء قد وجهوا همتهم إلى دراسة العمل الفني نفسه، ولهم آراء في تفسير النغمات، وإعادة النظر في الأوزان، واصطلاحات خاصة في النقد، ولكن ما يهمّنا هنا هو كيف يكون تقدير الشعر في نظرهم على أساس الشكل أو ذلك الجزء الذي يتضمّن قيمة جماليّة.

والمقياس الذي يبنون عليه أحكامهم يعتمد على شيئين هما: الجدة والمفاجأة. أما المعاد المكرور المردّد الذي خمّ في الأدب فإن تجاوبنا معه ضحل ضعيف تافه. ولا يمكننا أن نتحقّق من وقع الكلمة وما توحي به، أو ما ترمز إليه، إلا إذا وضعت وضعاً جديداً لافتاً. ويقول فكتور شكلوفسكي في حديثه عن الشعر: إن من واجب الشاعر أن يخلقه جديداً، وأن يخلقه غريباً. وهذا المبدأ قديم يرجع إلى عهد الرومانطيقية منذ كولردج ووردزورث، فالأول كان يريد أن يتألف المتأبّد النائي، والثاني كان يهوى أن (يغرّب) المألوف المعروف. ولكن إلى أي درجة يمكن أن نطبق مبدأي الجدة والمفاجأة – أو الاستغراب – في الشعر؟ إذا نظرنا إلى تطبيق الشكليين الروس للمبدأ حكمنا أن الأمر نسبي. يقول موكاروفسكي: «ليس هناك معيار جمالي (ثابت) لأن من خصائص المعيار الجمالي أن لا يكون ثابتاً، إذ لا يبقى أي أسلوب شعري طريفاً مستغرباً أبد الدهر». ولذلك يرى هذا الناقد أن العمل الفنيّ يفقد مهمّته الجمالية ثم يستعيدها بعد أن تزول الألفة، ومع الزمن يعود بعض الشعراء غرباء، ويبقى بعضهم مألوفاً.

٥- نظرة الواقعية الحديثة إلى الشكل والمضمون

تنتقد الواقعية الحديثة التطرّف نحو الشكل بحيث يصبح بعض التزويق الجمالي غطاء يستر ما هو فارغ خاو لا جدوى وراءه. ولا يمكن أن ينهض شكل بمثل هذا

المحتوى. وتنكر الواقعية عبادة الشكل ورفعه إلى درجة مثالية، وترى أن الشكل لا يتحقّق دون المحتوى، كما أن البشرة لا توجد بعد ذهاب الإنسان، ويرى أصحاب هذا المذهب أن تقديس الشكل من خصائص الأدب البورجوازي الذي يتخذ الشكل مخدراً، سواء في الشعر أو في الأفلام الساقطة التي تنتجها هوليوود.

وعند هذا الحدّ يحق لنا أن نسأل أنفسنا كيف يواجه النقد اليوم – في العالم العربي – مشكلة الشكل والمضمون؟ وفي جواب ذلك أرى أن التعبد للشكل لا يزال هو المظهر الأكبر للنقد، وأن ما نلمحه من تركيز الاهتمام بالشكل والمضمون في وحدة عضوية لا يزال صغيراً ضعيف النمو. بل إن الآخذين بهذا المبدأ في عالمنا العربي اليوم لا يزالون ينظرون إلى الآثار الأدبية – وخاصة الحديثة منها – نظرة المطفل إلى ابنها القبيح، تحبه على الرغم من قبح شكله. فهم قد تطرّفوا نحو التنويه بالمضمونات الصحيحة – إن صح الوصف – متغاضين كثيراً عن رداءة الشكل. وبعضهم عاجز عن مواجهة العمل الفني نفسه بالنقد المباشر، صارف كل طاقته في المقاييس العامة. ولكن: بأي درجة يكون التلازم والتضامن بين المحتوى والشكل؟ وهل من حكم في هذا غير الذوق؟ وهل من الطبيعي أن يتبنى النقد الآثار الكسيحة ما دامت نيّة أصحابها حسنة، موجهة لخير الجماعة؟ وعند هذا الحدّ ما الخط الفاصل بين الفنّ والدعاية؟ هذه أسئلة لا يزال النقد لدينا – حتى في ثورته على الشكلية – عاجزاً عن أن يفي بها.

– ٣ –
المدرسة الرمزية

من كتاب «لبنان الشاعر» لصلاح لبكي، نشر دار الحضارة ١٩٦٤.

انطلقت شرارة الرمزية في لبنان مشعشعة مع «نشيد السكون». وهي قصيدة لأديب مظهر. فنشيد السكون تؤلف بحقّ مطلع عهد أدبي جديد، وإن يكن تفتُّح الرمزية بأكمل مظاهرها قد تأخر إلى ما بعد سنة ١٩٣٦، إلى يوم راح سعيد عقل ينشر نظرياته وشعره.

ولقد أحدث نشرها ضوضاء في الأوساط الأدبية وحتى في الصحف اليومية، ظلّت

تتجاوب أصداؤها طويلاً، وبقيت الضغينة عليها تطلّ كلّما اشتدّ للرمزية ساعد وكلما ظهر من أتباعها شادن جديد تعقد عليه الآمال ويخشى أن يكون له من العبقرية ما يشدّ لها أزراً أو ما يوطد لها مقاماً، حتى أن الياس أبا شبكة، هذا الذي ما كانت كبرياؤه ولا ثقته بأدبه لتسمحا له بأن يحسد أحداً على نعمة أو على جاه، ولا كانت نقاوة طويته لتجيز له التحامل على أحدٍ، عاد، بعد عشرين سنة من نشر قصيدة أديب مظهر، يذكرها في «روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة» بما ينم بأثر جرح بليغ.

قال: «وفيما الشعراء يضطربون في هذه المحنة - والحديث له على أثر المهجريّين - سقط بين يدي أديب مظهر مجموعة من الشعر للشاعر الفرنسي البير سامان فالتهمها، وكثيراً ما كنت أسمعه يردِّد هذا البيت:

Le séraphin des soirs passe le long des brises

وبعد قليل، طلع علينا أديب بقصيدته الرمزية «النسيم الأسود» واتبعها بطائفة مثلها، ولم يكن يخطر في بال أحد أن هذه القصائد ستكون فاتحة عهد شؤم في الشعر الرمزي. سوى أن قصائد أديب مظهر لم تفعل فعلها إلا بعد مرور سنوات. ففي العام ١٩٣٣ تفشّى هذا الوباء في الناشئة، فاتّجهت من الشعر الروحاني الصوفي (وهو يقصد الأثر المهجري) إلى الشعر الرمزي كما فهمته، أو بالأحرى إلى الجانب المريض من هذا الأدب. وكما سقط ألبير سامان بين يدي أديب مظهر سقط بول فاليري بين أيديها، فتأثرته إلى حدّ الإسراف، وراحت تدور في زوبعته حتى داخت».

أما هذه القصيدة - التي تؤرخ بداية عهد الرمزية، والتي يذكرها أبو شبكة باسم غير اسمها، فيسميها باسم تعبير من تعابيرها، بالتعبير الذي أثار أكثر ما أثار الدهش والعجب والنقمة عند نقّاد ذلك الزمن، أي «النسيم الأسود» - فإنها تستحق أن نستعيد منها ولو مقطعها الأول:

أعد على نفسي نشيد السكون ... حلواً كمر النسيم الأسود
واستبدل الأنات بالأدمع ... واسمع عزيف اليأس في أضلعي

واستبقني بالله يا منشدي

فالليل سكران وأنفاسه ... تلفح أجفاني. وأحلامي
تنساب حولي زفرة زفرة ... حاملة أكفان أيامي

بـــالله هـــــلا نغم قـــاتم عـــــلى بقايـــا الوتر الدامي
فـــإن في أعماق روحي صـــدى مثـــل دبيـب الموت بـين الجفون
أكلما هزك تذكارهـــــــــــــا بكيـــت تحنـــان الصبـــا الأول
صحبـــتُ في الوادي خيـــال الطيوب مرافقـــاً رقرقـــة الجـــدول
تقر أحلامي عـــــلى نسمـــــةٍ نحيلـــــة معسولـــــة المبسم
فتنحـــــني فوق بساط المغيـــب وترتمي فيا لتحنان الصبا الأول

وكيف لا تقوم القيامة وكل ما في هذه القصيدة خروج على المنطق، منطق الكثافة، منطق المادة. كل ما فيها خروج على الملموس والمسموع والمنظور، إذ كيف يظلّ السكوت سكوتاً وله نشيد، ومن رأى نسياً أسود، ومن سمع لليأس عزيفاً؛

وهذا النغم القاتم،
وهذا الصدى في أعماق الروح،
وهذا الدبيب للموت بين الجفون،
وهذا الخيال للطيوب،
وهذه النسمة المعسولة المبسم،
وهذه الأحلام المنسابة زفرات،
هذه المجردات المشبهة بمجردات والتي لا تَزيد علماً بالشيء،

كل هذه الجدة، كل هذه الصور الغريبة، الناشزة عن المألوف، الثائرة على قواعد الأسباب والمسببات والمقدمات والنتائج، كيف لا تصدع الأفهام المطمئنة إلى الموضوعات المألوفة المقررة كأنها كلمة العلم الأخيرة ونهاية المعرفة.

★ ★ ★

فلما نشر يوسف غصوب مجموعة من شعره « القفص المهجور » في أوائل سنة ١٩٢٨ استقبلها أصحاب الضوضاء بشيء من الترحيب والارتياح، ولم يُثِرهم قول الأستاذ عمر فاخوري في مقدمته لها:

« من آثار الأدب الغربي في شعر يوسف غصوب هذه الوحدة معنى ومبنى التي يجدها القارىء في « المجموعة » وليست الوحدة مما يباهي الأدب العربي به آداب الأمم الأخرى ».

« وبعد فإن « القفص المهجور » حادث أدبي ذو شأن. زهرة نضرة في هذه الأيام الجديبة، في بيداء حياتنا الأدبية ».

ولقد نفَّس عنهم ورزأ الشعر في لبنان كونُ أديب مظهر توفّي في آب ١٩٢٨.

فضلاً عن أن يوسف غصوب لم يجرح المألوفَ جُرحاً بليغاً، بل ظلّ على العتبة من الرمزية، وفي منتصف الطريق من الرومنطيقية، لا إسراف هنا ولا توغل هناك.

ليوسف غصوب مقالٌ عنوانه « حان للأدب أن يَنْعتق من قيوده »، تحدّث فيه عن مواضيع الشعر وعن وجوب تطور أساليبه، متخذاً من مقاييس الرمزيين مقاييسه. على أنه لم يتعمد في إنتاجه احترام المقاييس التي دعا إليها ودان لها، إلا ما حاوله في « العوسجة الملتهبة ». وكان مِن أمر محاولته هذه أن الأثر الذي تركه الأدبُ الرومنطيقي في شاعريته، وهو الأثر البين في القفص المهجور، تضاءل في « العوسجة الملتهبة » فحل محله الطابعُ الرمزي الذي لم يبلغ حد التصفية.

ولنصدّق غصوب عندما يقول في مقدمة « العوسجة الملتهبة »:

لا حكمـــة فيهـــا ولا عظـــة	بـــل صورتي صورتهـــا بيـــدي
حـــالات نفس في سعادتهـــا	أو في كآبتهـــــا، ولم أزدِ

على أن هذا الشّعر المتدفقَ، سواء في القفص المهجور والعوسجة الملتهبة، من خلجات النفس، المعبرَ عن الأحاسيس الناعمة اللطيفة، المركبة أحياناً، خلا من الإسفاف اللفظي ومن المعتاد المطروق، مع ميل إلى التصفية، وعنايةٍ بالإخراج حتى لكأنه نُحِت نحتاً.

ومن مزايا الرمزيّة فيه أولاً تمازجُ الحواس، حتى يلاحظ أن حاسة الشم قد نبهت صورة الطيب، وأن الطيب في الحديقةِ سار، ثم الموسيقى اللفظية التي تهيىء نفس القارىء وتجعله في الحالة الشعرية الخاصة، ثم هذا الاقتصادُ في الكلام يومىء إيماءً لطيفاً ويوحي وحياً خفيفاً.

غير أن يوسف غصوب، برغم كل ذلك، أو بسبب كل ذلك، ومهما جمح به الخيال، « لا يخرج عن معالم المعنى تمام الخروج »، بل يهدي إليه، ولو كان لا يعطيه دفعة واحدة، « فيبقي للقارىء لذتين »: « البحث عن الشيء والعثورُ عليه »[1].

---

(١) الرمزية والأدب العربي الحديث، للأستاذ أنطوان كرم.

ولعل هذه الخاصّة هي التي ظلّت تشفع ليوسف غصوب عند الذين ثاروا على أديب مظهر، والذين لا يزالون ثائرين على سعيد عقل.

* * *

وقبل الاستطراد إلى تناول ما اصطُلِحَ على تسميته بالشعر الرمزي في لبنان بأكمل وأجلى مظاهره مع سعيد عقل، لا بدّ من لفتة خاطفة إلى فرنسا. إن الشعراء الذين كانوا في العقد الثاني من العمر حوالى ١٧٨٠ وجدوا أنفسَهم بين جيلين من كبار شعراء القرن التاسع عشر، يدعي كل واحد منها أن مذهبَه هو القانون الشعري الوحيد، فرأوا أن يختطوا لأنفسهم طريقاً جديدة، بعد أن سئموا ثرثرة الشعر الغنائي الخطابي وبرودة النقل الواقعي أو الإيجابي معاً. فقد كان الرومنطيقيون يحللون العواطف ويعبّرون عنها بطريقة خطابية، بينا كان البرناسيون يعبّرون عن الفكر فيما هم ينحتون الشكل نحتاً. فذهب هؤلاء الشباب، الذين لُقِّبوا بالرمزيين، إلى أنه يجب الإيحاء بالشعور إيحاءً بواسطة موسيقى الألفاظ والرموز الشفافة، توخَّوا من وراء تجاربهم التوصلَ بالشعر إلى النوع الغنائي الصافي المتجرد من الفكرة الواضحة ومن العاطفة الشخصية ومن الشيء الظاهر. ولكن الذين قيّض لهم الانتصار من أتباع هذه الحركة هم الذين تخلوا عن المطامع الأولى وفاؤوا إلى بعض المفاهيم السابقة.

ويبقى أن الرمزية، التي طالما أعلن خصومُها إفلاسها، قد تركت للأجيال المعاصرة أُمثولة فنية لا تقل قيمةً عن أجل ما تركته الرومنطيقية والبرناسية من قيم. وهذه الأمثولة الفنيَّة هي الموسيقى الشعرية، التي بتملصها من رقابة العَقل وبتركها لحدْس القارىء ملء الحرية في تفسير النغم، تضعُ بين يدي الشاعر ينابيع لا حد لها من الوسائل الفنية.

والرمزية التي وصلت إلى لبنان ليست تلك التي سقط دعاتها دون بلوغ الهدف. بل هذه الخُلاصة منها التي أغنت تُراث الجمالية الشعرية ليس إلا. وكان لا بدَّ لسعيد عقل من أن يطرح كنظري هذه الأسئلة:

ما هي مادّة الشعر قبل التعبير،

كيف يخلُق الشاعرُ القصيدةَ، أي كيف تولد هذه المادّة الشعرية في رأس الشاعر،

ما هي لغة الشّعر؟

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن سعيد عقل يستمدّ الجواب على السؤالَين الأولَين من فالري والأب برومون ومن سائر شعراء الرمزية.

يقول: « يسيطر عليَّ، قبل النظم، نغمُ القصيدة، ولم يتفق لي أن تركت القلم إلا في حالة فقدان هذا النغم، أي عندما تَطْغى علي الأفكارُ والصورُ والعواطف. وبعد النظم أُحسّ الكون أكثرَ تألفاً معي منه في المعتاد. الشعر موسيقى والعِلم يُقر أن الاتحادَ بالكون لا يتم إلا بواسطة الموسيقى، وإن مظهر النفس الطبيعي هو الغناء ». وهو يُضيف في مقدمة « المجدلية »: « إن الشاعر الحق لا يكون له أفكار وصور وعواطف قبل النظم وعند النظم بل يستحيل عليه أن يكتب شعراً إذا توفر له شيء من ذلك. إن عناصر الوعي لا تلعب في الشعر أقل دور ».

فإذا كان الشعر موسيقى، فكيف تتولد هذه المادة في رأس الشاعر؟ هل هي وحي؟ هل هي من عمل العقل؟

ويقول في مقدمته لجلنار: « الذي نريد أن نعرضَ له بقليل من التدقيق هو عمل الخلق بحد ذاته، نفاجئه وهو يتكون برأس الخلاق في هذه الثواني الفاصلة العظيمة البهية التي تقرر حظ جزيرة وجود في أوقيانس العدم.

لأن هذه الومضة التي تُولد أثناءها نسْرةُ الجمال عمرُها خطفٌ، يظنها الواحد بسيطة لا هي من نتيجة عقل ولا من عملِ مَنْطق دقيق بدوراته وتعليلاته الصعبة المحكمة، أو يظن أنها ابنة شيء مبهم اسمه الإلهام أو أنها عطية آلهة.

لا وجود لأية شرارة جمال إلا ووراءها عمر من التحضير والكد. موت وقيامة من الموت لا ينتهيان إلا بالموت. لا ريب أن هنالك شيئاً من إسعاف الحظ فتتفتح في آن معاً كنوزٌ عديدة مكدسة بالنسيان، مجموعها كلها ضروريٌّ لتكوين أول فكرة عروس بروحها وجسدها. قال بروحها وجسدها لأن في عالم الفن، لا يوجد معنى ومبنى، كنه وشكلٌ، إلا لتقريب المسائل من الفهم. الحياة تجيء بكليتها. ليس هنالك روح ترتدي جسداً ولا جسد ينتظر أن تحِل به روح. ومن يقلْ إنه وقع على فكرة وهي بعد بلا تعبير يكنْ جاهلاً لألف باء الفن. ونحن لا نستطيع القول إننا حصلنا على الفكرة نهائياً إلا بعدما تجيء بعبارتها، ومن هنا تفريق أرسطو بين الشاعر والنظري.

وعلى كل حال فإنه يصعب على عالمنا، عالمِ الإنسان، تصورُ روح بلا جسد. لأننا قد تكونا هكذا من روح وجسد ويمكن أن تكون الأنجلوجيا، هذا الكتاب العجيب الذي وضعه توما الأكويني، محاولة خطيرة في آداب العالم لوصف خليقة بلا جسد، ولا تقل أهميته من هذه الجهة عن أهميته اللاهوتية».

ويتابع عقل: «ولكم من مرَّة انطوى العقل على نفسه، ولكم من مرة سكت وفي سكوته أنات وجهشات، وأحياناً مداورات ومسايرات، أو عنف وضربُ مِهدَّةٍ في مقلع مستحيل، أو عودة، بكسرة فقير، أو جرح دام، أو عزم بعد يأس، إلى محاولة جديدة أجرأ وأشدَّ. يظل كل هذا في ذمَّة ذلك العالم الصغير: الومضة الخاطفة التي، إذا ما توقفت مرة، تكون قد خلقت لنا نسرة قول، أو نغم، أو نحت، يتوقف على تثبيتها في طرس، أو في وتر، أو في رخام، الاستمرارُ على خلق تحفة أو عالم جديد.

فإذا طلعت هذه اللقيَّة الأولى فيهدر في الذهن شعور بالنصر، النصر الخلاق، ولا تفتأ أن تطلَّ وراءها لقية ثانية – قد تكون أقوى وأبهى – فتنادي بدورها لثالثة ورابعة وخامسة.

ولكن هذا الهوس العظيم، الذي يهدم روح العدم ويُطلعُ في البال وردة من لحم ودم، لا يمكن أن يدوم إلى الأبد. ويمحي جو الشعر، وكأنما أسدل الستار ورجعنا إلى الأرض، إلى الحياة العادية... فإذا وصلنا إلى هنا قد لا نجد لنا خلاصاً. على الخلاق أن يحتال على المصيبة، على جبروته الراكع أمامه مهشماً مدمى على المستحيل ذاته فيشك فيها جميعاً ويستخلص من الضعف قوة فيتصور نفسه لا أكثر وأكبر مما هو بل يتصور نفسه غير ما هو.

فيلتقط أول نسرة طائرة، لا لأنها أتت موافقة واحتلت مكانها حلوة متسلطة، ليلتقط أول نسرة، أية نسرة كانت. لماذا وهكذا. تحكّم خلاق سيد موقف، سيد نصر وكسر...».

فمادة الشعر إذن هي الموسيقى.

أما رأيه في لغة التعبير فتتمة لهذا المفهوم الشعري القائم على الإيقاع الغنائي. ومفاده أن اللفظة فقدت بالاستعمال كيانها العفوي الأول الذي كان همًا بالبوح والتعبير، وغدت قيمتها تِجارة اصطلاحية فضعفتْ الحَساسَة الصوتية على أثر ذلك وقويت الذاكرة. «ثم

إن المنشئين والشعراء عمدوا إلى وسائل المزج والتركيب » ليعيدوا إلى اللفظة ما فقدته من معانيها اللّغوية. ولهذا استطاع هؤلاء الشعراء أن يبلغوا أداء هو أكثر تساوياً، في الجوهر وشكل الجوهر، مع الشعر الذي كان في نفوسهم ساعةَ اختزنوا حالاتهم الشعرية ».

وسنرى، عندما ندرس كيف حقّق سعيد عقل في شعره هذه النظريات، أنه ينبغي لنا أن لا نبالغ في استنكار ما ذهب إليه من أن الشعر « يقوم على الهدوء الخالص لا تتلاطم فيه عواطف وفكر وصور »، فهو لم يقل باستقصاء الفكر والعواطف والصور، إذ لو أراد هذا لكان توصّل حتماً إلى استقصاء الكلام أيضاً، إذ الكلمة، مهما صُفيت، مهما بولغ في التركيب والمزج لإعادة معناها العفوي إليها، ستظل على الأقل، ولو عاد إليها معناها العفوي، همًّا بالبوح والتعبير. أي ستظل على الأقل محتفظة بمعناها العفوي، أي بمعنى لا بد أن يكون تعبيراً عن فكرة أو صورة أو عاطفة.

لقد أراد عقل أن مادة الشعر، التي هي الموسيقى، يجب أن تحتل العواطف والفِكَر والصورَ والكلمة سواء بسواء. وإلا لأدّى القول إلى تعاكس مطلق: إلى تقرير أن الشعر هو غير الشعر وأنه الموسيقى، وإلى وجوب حذفه من بين الفنون المستقلة.

المطلوب إذن ليس تحويل الخصائص المعنوية في اللفظ (الفكر والصور والعواطف) إلى خصائص موسيقية بل إفاضة الموسيقى على هذه الخصائص المعنوية وعلى اللفظ نفسه.

قد لا يكون سعيد عقل توصّل إلى هذا الحل إلا أخيراً في المقدمة التي وضعها باللغة العامية (لجلنار)، ولعل مطالعاته الفلسفية الواسعة هي التي حملته على تصحيح ما اقتبسه عن الأوروبيين.

ولكننا لا نشك في أن سعيد عقل قد سلم من شطط توحيد الشعر بالموسيقى بحيث تزول ضرورة بقائه مستقلاً عنها. ونستنتج نظرياً ذلك من كونه قد أراد من النحت والبناء أن يكونا موسيقى. فهل يجوز لنا أن نستطرد إلى أنه أراد منهما أن ينحلاّ في الموسيقى وأن يزولا فيها، لأن الحجر والرخام والمرمر قد فقدت بالاستعمال كياناتها العفوية الأولى.

وأخيراً إن سعيد عقل، لو كان قد أراد حقاً من الشعر أن يتحول إلى موسيقى ويزول، لو كان قد رأى أن ليس للشعر كيان خاص متميز مستقل عن سائر الفنون، لما

كان نظم ولا بيتاً واحد، ولما كان فهم أن يتعب أحد نفسه بالنظم، ولما عني أخيراً بشيء اسمه الشعر.

شعر سعيد عقل فيض من الصور تتحرك وتتعاقب وتتولد من مادتها: فسكوت يتمتم وحلم يضيء.

هـدأة تمتمـت وحـلم أضـاء في محيـــــا مغروق نعماء

وهو غالباً ما يعمد، في سبيل التوصل إلى تجريد الصور من مادّتها، إلى حذف أحرف التشبيه، لا بقصد الإيجاز، الذي هو انتقاء أقل الألفاظ مثقلة بأوفر المعاني، بل بغية مزج المشبه به فيصير شبيهاً بنفسه ويتحول إلى رمز يومىء إليه ويوحي به.

وانفرطن حوله باقة من الشرر.

فأدوات التشبيه تفسيرية والتفسير من تحديد النثر.

وكثيراً ما يعمد إلى استعمال الحال:

سمعـت بحـة الحبيـب نشيـدا وأحسست آهاتـه أشعـارا

والمفعول المطلق:

تتكي رحمة العـلى بـين جفنيه اتكـاء السنـى بحضن البريـة

وأما النعت فهو يورده، تفادياً للابتذال، أغلب ما يورده، قبل المنعوت، ويأتي بالمفاجىء منه غير المألوف:

رمقته يذر ذر الشعر فجراً.

فنحن قد ألفنا الشعر أشقر وألفناه أسود، ولكننا لم نقع على استعارة في الأدب العربي تجعله فجراً أو تجعل من الأبراد وهج مساء. ولقد أخذ سعيد عقل عن الرمزيين: اقتبس عن فرلين ميلاً إلى إظلال الألوان التي تلقي على الأهواء والذكريات والأشياء مسحةً من الحلم والإبهام وجوًا من الغرابة.

وأخذ عن بودلير نظرية العلاقات بين مختلف المؤثرات الحسيَّة.

«لم يكن استنكاف سعيد عقل، كما يقول الدكتور أنطوان كرم في كتابه الرمزية والأدب العربي الحديث، عن المادة والجسد في أدرانه، إلا ليقله إلى ما حمل إليه الرمزيون بعد فشل العلم الإيجابي وآداب العواطف السطحية، فانطوى على ذاته يَسْبُرها

لاعتباره أن جوهر الذات لا يقبل التغيير والتبديل، فهو ثابت بثبوت الموجودات، متصل بجوهرها، متمم لهرم الحقائق الأزلية جمعاء. والشعر الذي نحن في صدده قائم على محاولة الدخول إلى أعمق أعماق الذات من حيث تخرج يد المنطق صفرة، وقد أُوصد الباب دون العقل الجلل، وأتيح للحدس الأعمق وحده أن يدخلها. وشِعْرُ سعيد عقل جملة متجه هذا الاتجاه يسكبه في ألفاظ كأنها أخاديد الأزميل في تمثال»:

أنـــــا جبـــــت ذاتي	وأفرغــــت أغنيـــة المطْلَـب
أنــــا ثروة كالكآبــــة	عمقـــــاً وكالغَيهـــب
قـــــل الفتـــحُ غمسك	في الـذات كفـاً من الصُّلـب
ورشفـــــك نفسك رشف	العتيـــــق من المشرب

فهذا الانطواء يربطه بجوهر الأشياء ويربط الجواهر جميعاً بالحقائق الكونية ويصل نفس الشاعر بهيكل الوجود بالله.

هذه هي الأساليب البيانية التي استخدمها سعيد عقل للتعبير.

وإن الفرق لكبير بين نظرة الرمزيين في لبنان مع سعيد عقل إلى الشعر ونظرة الرومنطيقيين إليه مع إلياس أبي شبكة.

ويقول الرمزيون مع سعيد عقل: في عالم الفن لا وجود لمعنى ومبنى، لكُنهٍ وشكل. الحياة تأتي بكليتها لا روحاً تلبس جسداً، ولا جسداً ينتظر أن تحل به روح، ونحن لا نستطيع القول إننا قد حصلنا نهائياً على الفكرة إلا بعد أن تجيء بعبارتها.

وكأنْ يقول أبو شبكة: وقدر ما تكون ثقافة الشاعر من الرقي والذوق والموسيقى في روحه يكون البيان راقياً في شعره، وهذه اللفظة التي يريدنا بول فالري على أن نختارها تتكاثف العناصر الروحية فينا على اختيارها فلا تكلفنا هذا العناء أو تصرفنا عما تراه بصائرنا خلال الأحلام والرؤى فكل ما يكتسبه المرء يصهره جوهر نفسه، القدرة الخارقة، فيصير عضواً فيه.

الشاعر الحق، الشاعر الخليق بهذه التسمية، هو الذي لا يرضى لنفسه بأن يطلع قصيدة واحدة أو بيتاً واحداً قبل أن يعي شيئين اثنين:

جميع التراث العقلي البشري،

وجميع التراث الكتابي للغة التي يريد التعبير بواسطتها.

وأخيراً فإذا كان أهل المدرستين يعدون الشعر تعبيراً عن الحياة فقد اختلفا اختلافاً بالغاً على مفهومها، فركزها الرومنطيقيون في القلب وركزها الرمزيون في العقل.

جعل الأولون التعبير عنها من عمل الوحي، وجعله الآخرون من كد الفكر المبدع متأثرين قول بول فالري: «إذا آمن الشاعر بالوحي قتل الإبداع».

مع الأولين انطلاق وبوح وتفجّع وأمل ورهبة ورغبة وفحش وندم وتوبة ومعانٍ وأحاسيس مسبغة على الألفاظ، وكمال ونقص مستمدّ من كمال الطبيعة ونقصها.

ومع الآخرين نحت ورأي وتسام إلى الكمال وإعراض عن النقص حتى ليكاد تكاثف الكمال يعيب الكمال، وجمال يسح من فيض الخاطر على الأخص لا من فيض القلب.

مع الأولين يستتر العقل وراء العاطفة ومع الآخرين تختبىء العاطفة وراء العقل أو هي عاطفة العقل يتحسس نفسه ويعجب بها:

«أجمل من عينيك حي لعينيك ... فإن غنيت غنى الوجود
في نجمنا أنت وفي مدعى ... أشواقنا أم في كَذاب الوعود
كنت ببالي فاشتممت الشذا ... فيه ترى كنت ببال الورود
كونت من توق إلى الحسن - لا منك - ومن مديد صوب جود
هل تعرف الأوتار في أوجها ... فضل المشوقين إلى صوت عود»

مع الأولين توسع بعاطفة الكآبة، ومع الآخرين غبطة وفرح.

لقد أخذ البعض على سعيد عقل تحجّر العاطفة، لأنهم لم يروا في شعره هذه الكآبة وهذا الحزن وهذا التعبير عن الألم.

والحقّ أن شعر سعيد عقل حدث من هذه الناحية في شعرنا العربي. إنه شعر الفرح.

ومهما يكن من أمر فإنه إذا حصرت غاية الشعر بالتعبير عن الحزن فشعر سعيد عقل ليس شعراً.

ولكن إذا كان الشعر هو، في جملة ما هو، تعبير عن العواطف فإن الكآبة ليست إلا

جزءاً من العاطفة والعاطفة تتناول جميع الشعور بما في ذلك الفرح. ويكون شعر سعيد عقل شعر الصحة والعافية والمرح.

★ ★ ★

الاستهداء بالعقل لخلق الجمال واعتماد أساليب الرمزية توصلاً إلى التعبير، تستدعي عند الشاعر انكباباً طويلاً على الفلسفة يقصيه عن منابع العاطفة التي، مهما تثقفت وصقلت، تظلّ أقرب إلى مفاهيم الناس وأكثر اتصالاً بالحياة وأسلس انقياداً للشاعر من معقدات الفكر ومنطقه ومنعرجاته ومحاولاته البائسة لإقصاء نفسه عن نفسه، واستبعاد منطقه وراء مسارح الحلم وغيوم الإبهام.

استهوت الرمزية الشعراء الطالعين بما انطوت عليه من فيض صوري ومن حركة ومن هدم لمعالم الحدود بين المحسوسات التي تداخل بعضها ببعضها الآخر واشترك بعضها بمعاني البعض الآخر، واكتسب ما لا معنى له منها معنى، كما استهوتهم بما تحلى به الإنتاج الرمزي من ظلال وعطور وصور وموسيقى حتى لقد انصرفوا عن المضمون، مكتفين بهذه الكيمياء العجيبة، فضلّ الكثيرون في هذه المهامة وقد أعوزهم التوغل في كنه أنفسهم وفي كنه مفاهيم المدرسة الجديدة وفي كنه الحياة، فانطلقوا يسودون الصحائف بالفارغ من التعبير الموسيقي محتمين وراء المبدأ القائل إن الشعر لا يتحمل التفسير، مبتعدين عن المناهل:

ولكم من رفيق، كصلاح الأسير مثلاً، تراجع بعد سياحة طويلة عبر الرمزية المتجلية في (واحته) فانتصب خصماً لها.

قال في مقال نشرته مجلة الجمهور سنة ١٩٣٩ عدد ١١٧ صفحة ٣٤ تحت عنوان جيل اللفظية: «هنالك فئة رأت في مطالعاتها السطحية أن الشعر جو يغمر، لا يعي المعنى وينغمر من الفكرة، والعاطفة غريبة عنه، فحاولت أن تحصر اللغة في بضع كلمات، تكاد لا تخرج عنها لها موسيقية جليلة، وكنت من هذه الفئة التي رأت في هذه المدرسة وجهاً للسطو ليس أكثر، ويعنيني الساعة أن أقول، إن التمرد في كل عمل فني له صلة تامة بالأرض التي أطلعت رجل الفنّ وإن ما يصلح لأمة ثانية لا يصلح للأولى، لذلك كان العبث الأكبر فرضَ المقاييس وإخراج الشعر كأنه مسألة حسابية، والتفّ حولنا فريق من الناس، وليس أدل على ذلك من إجماع أكثر أدباء البلد على أن

(نهوند)[1] خير ما في هذا الشعر، على أنها نظمت في عشر دقائق في السبيل الهين.

إني أشعر الساعة بهاتف بعيد يدفع بي إلى درس هذا الشعر على ضوء الخبرة، وأراني شاعر أكثر مني في هذا النوع، في تلك القصائد التي بصمتها العاطفة العميقة، والإحساس الرحب المرمى والرحب الخيال».

ولكم من شاد أرهقه الكد فألقى السلاح،

ولكم من بلبل ضاع شدوه في المبهات،

ولكم من مسرف تخطى الحدود متستراً بدعوى السوريالية.

ولكن الاتجاه الأخير عودة إلى الكلاسيكية، بمفهومها الأوروبي، عودة مثقلة بثروة خبرتي الرومنطيقية والرمزية معاً.

فلا إكراه للغة على حمل فوق ما تطيق،

ولا إغراق في تعمد الغموض حتى الإغلاق،

ولكن لا ترسل ولا ابتذال.

وهنا أيضاً قد يكون للذين عجز أبناؤهم الروحيون عن مجاراتهم إلى المطلات الجديدة، وأفسدوا إرثهم الغالي بالابتذال فضلُ السباقين، وقد نضج فكرهم وسلست لغتهم وانقادت لهم العبارة بالمران وترفعت عن التعمل.

وإذا لم نذكر لحبيب ثابت وإلياس زخريا وسليم حيدر ورشدي معلوف وعاطف كرم وجوزيف نجيم ويوسف حمود وعلي شلق وأحمد أبو سعد، على تفاوت ما بينهم، غير انطلاقهم من ضمن الحركة إلى التوفيق بين جمال ما ينحت العقل وما تنسج العاطفة، لا نكون قد وفينا الموضوع حقه.

ويبقى لنا أن نعيّن موضع الأستاذ أمين نخله من كل هذا. فهو نسيج وحده، شاعر لا تجيش في صدره العواطف الجامحة، ولا يعاني ما في تساؤل العقل من ألم، ينظم ما يعرض له من خواطر دقيقة ناعمة. في بوحه كثير من التشهي المستتر خلف غلائل من نور. إلا أنه سيد الصياغة بلا منازع، يتخير الألفاظ تخيراً، فلا حشو ولا نقص ولا إفاضة، بل عطاء على قدر المعنى.

---

(١) قصيدة للأستاذ الأسير وهي معارضة لقصيدة سعيد عقل شيراز.

ولكن كمال الشكل عنده متعب، إذا أطال، مجهد حتى ليكاد يضيع علينا لذة الاستمتاع بنقاوة الرخام وانسجام الخطوط وتنادي القسمات. فإذا قصدناه فلنأخذه على مهل، ولنستمتع به استمتاع العين بالجواهر الكريمة.

إن عناية أمين نخله بالصياغة جعلت القوافل الطالعة تتهمه باللفظية. وإنما هي تهمة العاجز عن اللحاق. أمين نخله، إذا شئنا المقارنة، أقرب إلى شعراء البرناس الفرنسيين منه إلى أية مدرسة أخرى– وهو ما تفرد به عندنا.

«من روابينـــــــــــا القمر جـــــــاء أم لا خـــــــبر»

الفصل السادس عشر

المرأة بين أعدائها وأنصارها

كان من شأن التطورات العلمية والتقنية في بدايات العصر الحديث، أن أحدثت في بنية المجتمع من الناحيتين الفكرية والنفسية، انقلاباً تناول معظم الآراء والنزعات والأفكار التي تكوّنت عبر الأجيال، عن المرأة، والزواج، والأسرة، والتربية، ثم حول أدوار الحياة من طفولةٍ وشبيبة وكهولة وشيخوخة، وأخيراً حول العلاقة بين الجنسين في كلّ ما يتصل بها من حبٍّ، وصداقةٍ، واختلاط. وامتدّ ذلك الانقلاب وتشعّب حتى ولج التشريعات والحقوق والواجبات وأنظمة الأحوال الشخصية والسياسية في كل شعبٍ وبلد. وهذا ما يسمونه بلغة العصر « النزعة النسويّة ».

تمحورت الحركة النسوية لدى الأوروبيين، والأمريكيين، في آخر أطوارها، حول المساواة بين الجنسين، وإلغاء الأفضلية التي اكتسبها الرجل بمرور الزمن، على المرأة، في الجوانب: الاجتماعية، والأدبية، والقانونية، والسياسيّة.

هذه الحركة هي التي قسمت الناس، نساءً ورجالاً، في معظم المجتمعات المتحضّرة بين أنصار للمرأة وأعداء، حسب تاريخ كل مجتمع، وشرائعه، وتطلعاته في الحياتين: العامّة والخاصّة.

أما في الإطار الشرقي، فقد كان الحديث يدور حول السفور والحجاب، واختلاط الجنسين، وعزل أحدهما عن الآخر، وطرائق التربية لكل منهما، وشرائط الحرية للجنس الثاني، وتبعات الأهل في تنشئة الشاب والفتاة، ثم انتقل البحث من هذه الأشياء إلى التقاليد والعادات والقوانين، والنظرات القديمة والحديثة لكل واحدةٍ من هذه القضايا على حدة، وفي حياة كل بيئة.

انفعالات... وعواطف

لم يكن هـذا الانقسام في النظر إلى المرأة جديداً، وإنما كان قائماً من قبل. ولكن الأنصار كانوا يصدرون، شأنهم شأن الأعداء، فيما يقولون ويفعلون، عن عواطف وانفعالاتٍ ونزعاتٍ ذاتيّة؛ والجديد في أمر الحركة النسوية، غربيّةً كانت أم شرقية، إنما يقوم في هذه النقطة الدقيقة، ألا وهي اعتماد المنطق، والبحث الموضوعي، والوقائع، والأرقام بدلاً من العاطفة، والمزاج، والتأثرات العابرة أو الدائمة، ثم الانتقال من التقريرات المنطقية والإحصاءات الدقيقة، إلى حيّز التشريع، ووضع أسس ومناهج تربية، ومثل عليا للمجتمع، وتركيز العلاقات بين الجنسين، انطلاقاً من تلك التقريرات والمناهج، دون أي التفاتٍ للتقاليد والعادات المفروضة على مدى الأزمان، باعتبار هذه التقاليد، غير مستندةٍ إلى منطق، ولا مرتكزةٍ على حقائق.

إنا لنجد في التراث العربي، علقمة الفحل، وهو ابن عبدة بن النعمان بن قيس، ممثلاً عاطفيًّا لأعداء المرأة في الجاهلية، يقرّر بكل بساطة:

فـإن تسألوني بالنساء فإنـني ... بصيرٌ بأدواء النساء طبيب:
إذا شاب رأس المرء أو قلّ ماله ... فليس لـه من ودّهن نصيـب
يردن ثراء المال حيث علمنه ... وشرخ الشباب عندهن عجيب

ونجد جميل بن معمر ممثلاً عاطفيًّا كذلك، لأنصار المرأة، دون تفريقٍ بين جاهلية وإسلام، ولا حتى بين بيئةٍ وبيئة، في مختلف أرجاء العالم، يقول:

يقولون: جاهـد يا جميل بغارةٍ ... وأي جهـاد غيرهن أريـد؟!
لكـل حديـث بينهن بشاشة ... وكـل قتيـل دونهن شهيـد

وإني لأحسب، دون أن أفيض في ذكر الأمثلة والاستشهادات، أن هذين: علقمة الفحل، وجميل بثينة، يقدّمان المثلين الأكبرين على خذلان

المرأة ونصرتها، وبواعث هذه النصرة وذلك الخذلان، لدى شعوب الأرض في الأعصر القديمة.

صحيح أنهما كليهما يُلقي ما في جعبته العاطفية من وقائع وشواهد تبريراً منه لشعوره، ولكن الحقيقة تظلّ موضعها، فأعداء المرأة الذين عرفتهم الأمم القديمة والحديثة على السواء، يجدون أنها تبخل بودّها على من شاب رأسه أو قلّ ماله، كما أن أنصارها يتجاوزون هذه الهفوات- وهي ليست في ميزان المنطق هفوات، بل طبيعية- ليستمتعوا برقة الأنثى وبشاشتها، وما تبعثه في كيان الرجل من حماسةٍ ونخوةٍ واندفاع.

الحرية! الحرية!

كانت أبرز ثغرةٍ من ثغرات الفراغ أو الظلام، في حياة الأقدمين، لدى أكثر المجتمعات البشرية، هذاك التفريق في المجتمع الواحد، بين الأحرار والعبيد، بين الأسياد والأرقّاء، وهو تفريق ينوء تحته كل جنسٍ على حدة، ويعمل عمله الآثم في نفوس النساء والرجال على السواء. ولكن المرأة، وهي المخلوق الذي تشتاقه النفوس أكثر من غيره، كان معرّضاً على مدار الزمن، لمعاناة السبي والرق والاستغلال أكثر من الرجل. وما كان باستطاعة أيٍّ من الجنسين وحده أن يتغلّب على العبوديات التي كان ينوء بها المجتمع، في شتى مراكز الحضارة القديمة (أثينا، روما، بغداد، القاهرة، قرطبة، إلخ...).

وهكذا... بقيت الإنسانية برمتها تنتظر اليوم الذي يهبّ فيه الرجال والنساء، يداً واحدة، للتخلّص من عبوديات العصور الغابرة، والتطلّع الحارّ الجادّ المتوثب إلى تحقيق الحرية في الحياتين: الشخصيّة والعامّة.

بيد أن تحقيق الحرية يتطلّب، أكثر ما يتطلّب، إيجاد مُناخ اجتماعي وسياسي، يتسم بسمتين اثنتين: الأولى ازدهارٌ اقتصادي يتيح لكل فرد ذكراً كان أم أنثى، أن ينتج أو ينال ما يجعله في غنى عن الآخرين، أو في حالةٍ من

انعدام حاجته إليهم، أو عدم اضطراره إلى الإذعان لإملاءاتهم، في كل شاردةٍ وواردة من شؤون حياته الشخصية، على الأقل!

والسمة الثانية التي ينبغي لمناخ الحرية أن يتسم بها، إنما هي المعرفة، وكان الأقدمون يدعونها «العلم»، بمعنى أن يزوِّد الإنسان- رجلاً كان أو امرأة- بزادٍ كافٍ من الوعي، والمعلومات، والحقائق، يستطيع استخدامها واستعانتها في تلقّي الحياة وظروفها والتصرف معها بما يقيه المكاره، ويمكنه من التغلب على المصاعب، بحيث يشكل عضواً نافعاً في المجتمع، وله القدرةُ على الاحتفاظ بحريته، والدفاع عن نفسه. وهذا هو «المثقف»، والثقافة بلغة اليوم.

وجاءت الثورة الصناعية التي أفادت من تقدم العلوم والتقنيات، تؤمن ضرباً من الازدهار الاقتصادي، وتنشر المعرفة على أنواعها، مما أتاح للمرأة، أن تلجَ المدارس، والمتاجر، والمكاتب، والمعامل، وتتخلّص شيئاً فشيئاً من عزلتها، وتنافس الرجل في أداء كثيرٍ من الخدمات والأعمال والمهام التي كان يحتكرها في غابر العصور. هذا ما حدث في حياة الشعوب التي حققت في مجتمعاتها درجةً ما، من التقدم العلمي، والرخاء الاقتصادي.

هنا، في هذا الجو، قفزت الحركة النسوية قفزةً شبه عامّة، تنشد شيئاً واحداً، ولا ترضى عنهُ بديلاً، ألا وهو «الحرية»!

وكان انهيار الإقطاع، وانحلال الأرستقراطية، وانتشار المدارس والمعاهد والصحف والمجلات والأندية العامّة على أنواعها، أسباباً عزّزت هذه الدعوة إلى حرية المرأة وتحررها، وأفقدت أعداء المرأة كل سلاح، وضيقت عليهم الخناق، فاستسلموا طوعاً أو كرها، ولم يبق أمامهم إلّا أن يتخلّوا عن آرائهم وعاداتهم وتقاليدهم حيال هذا الزحف النسويّ الظافر.

أتيح إذاً للمرأة، على وجه الإجمال، أن تتحرر من عهود السيطرة والكبت والإذعان والحرمان...

ولكن هذا التحرر الذي فرضته على النساء والرجال ظروف معيّنة، لم يكن في مستطاع أحدٍ تدارك ما نتج عنها، أو ما أحدثتْهُ في حياة الفرد والمجتمع معاً - هذا التحرر النِّسْوي خاصّة، جرّ إلى فكرةٍ لا تزال، وستبقى مدار بحثٍ، وموضع جدل، وهي « المساواة بين الجنسين » في الحقوق، على كل صعيد، حتى إذا وصلت هذه المساواة إلى « الواجبات » اضطرب الموقف، واختلط، وضاع في اختلاطه واضطرابه، أنصار المرأة وأعداؤها على السواء.

لقد اصطدمت فكرة المساواة هذه، بما يحمله الناس إجمالاً، قديماً وحديثاً، من اعتقادٍ راسخ باختلاف الطبيعة، طبيعة الأنثى عن طبيعة الذكر، وتكوين كلّ منهما الجسديّ، وما يستتبعُهُ من اختلاف يوصف بأنه « جذري » في بنية النفس والعقل.

المرأة جسداً غير الرجل، فهي في أبسط عبارة مؤهّلةٌ للحمل والرضاعة، وليس لها بالتالي أن تقوم بأعمال الرجل كلها على قدم المساواة، لأنه ليس في مستطاع الرجل أن يؤدّي المهمة الكبرى التي خلقت المرأة لأدائها، وهي الحمل، والولادة، والرضاعة، والعناية بالأطفال، والإشراف على تغذيتهم وتنشئتهم.

تلك هي « النقطة » الجوهرية التي احتدم النزاع حولها بين أنصار المرأة وأعدائها، ولا سبيل إلى فضّ هذا النزاع بالطرق المنطقيّة، والمباحث الفلسفية، وإعادة النظر في الشرائع والأعراف والتقاليد والمواقف السياسية والأخلاقية. فالمسألة من الشمول والدقة بحيث تتناول مصير النوع البشري ككل، ولا يملك الفكر معها أن يتجاوز الواقع أو يحوّره، فإذا حاول شيئاً من ذلك، خسِر نفسه، وفقد قيمته.

بيد أن أصحاب «النزْعة النسوية» توجّهوا في دورانهم حول الواقع، واقع الطبيعة، نحو شؤون تمس الموضوع من بعيد كالقول بإباحة الإجهاض - وهو ما تحرّمه الشرائع العادلة - ، واللجوء إلى الحبل الاصطناعيّ، والرضاعة الاصطناعية وغير ذلك مما توفّره الوسائل التقنية الحديثة... ولكن ذلك لم يجد فتيلاً في تقرير مبدأ «المساواة بين الجنسين» من ناحية الكيان الطبيعي لكل منهما، فإن التقنيات الحديثة لا تضع للرجل رحِماً يحمل الجنين، ولا تنزع الأثداء من صدر المرأة، وإن استطاعت بذل العون في أداء بعض المهات...

ولقد كان من اليسير على النزعة النسوية أن تفرض مبدأ الحرية للمرأة، وأن تجد في الشرائع السماوية (النصرانية والإسلام على الأخص) ما يؤيّد تلك الحرية ويأخذ بها، ولا سيّما في اختيار شريك الحياة، ولكنها عوسرت في إقرار مبدأ المساواة، ولم تجد لها مخرجاً إلا بالدعوة إلى نبذ التقاليد والشرائع، وزعزعة الأسس الفكرية، التي بنيت عليها تلك التقاليد والشرائع، لأن المتطرفين - والمتطرفات - من أصحاب تلك النزعة، إنما كانوا يسعون وراء المساواة المطلقة، ضاربين صفحاً عن الفروق الطبيعية الجسدية. أما الفروق العقلية والنفسيّة فهم يردّونها إلى نمط الحياة الذي فرِض على المرأة في جميع العصور والبيئات، ثم إلى سيطرة الرجل التي عاش دهره وهو يمارسها على النساء، ويسنّ القوانين التي ترضيه إبقاءً منه على تلك السيطرة، واحتياطاً ضدّ من تسوّل له نفسه الانتقاض عليها والتملص منها.

ذلك هو الموقف الذي اتخذه غُلاةُ النزعة النسْوية!

نحو الاعتدال

لم يكن ثمة من حيلةٍ في القرن العشرين خاصّة، للقضاء على هذا الأفكار والنزعات، وانتهى الأمر بأعداء المرأة وأنصارها على السواء، إلى تفويض

التجارب والوقائع بحل هذه المشكلة المعتاصة، فإن تحرر المرأة واندفاعها وراء المساواة، أفضيا في الحقيقة، إلى «تفرقة معاكسة»، أي إلى تقديم أو تفضيل النساء على الرجال في أكثر الشؤون والمهات والمطالب. هذا في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تعلو نسبة الطلاق عن غيرها في سائر بلدان العالم.

أما في المجتمعات الاشتراكية، أي في الصين والاتحاد السوفياتي، فقد اتخذت التجارب والوقائع منحى آخر، «فالحياة الخاصّة، حياة الأسرة المكوّنة من زوجين وأطفال، ليست إلا ترفاً أنانيًّا ورجعيًّا، لا مكان له في المجتمع الجماعي... ولم يعد الزوجان في الاتحاد السوفياتي إلا عاملين متشاركين، ولو اختلف نوع العمل ومكانه. وليست اللذة الزوجية إلا رهن فراغها واجتماعها. ولكن من أين الفراغ؟ إذاً حظي الزوجان الروسيان بشيء منه، فالزوجان الصينيان لا يتمتعان بالقليل منه إلا بشق النفس ووراء الأسوار»[1].

هذا الوضع الجديد الناجم عن بلوغ النزعة النسوية قمة انتصارها في صراع الجنسين، أخذ ينحدر - نظريًّا على الأقل - نحو التعقل والاعتدال.

والسر في انحداره ذاك، حسب الظاهر، إنما هو تمرس المرأة بالحقائق، واطلاعها على ما كان يخفى عنها من شؤون الإدارة، والهيمنة، والتحكم في بعض الأعمال والمجالات التي كانت وقفاً على الرجال، ونفاذها الفكري والعملي أخيراً، إلى ما لم تكن تحلم بالنفاذ إليه من قوانين العلم، ومجالي الفلسفة، وذروات الفن، وحقول الأدب.

ذلك ما يمكن استشفافه من خلال بعض المؤلفات الأدبية الفلسفية التي

---

(١) أنظر «المرأة في القرن العشرين» تأليف: جروان السابق، تقديم ميخائيل نعيمة، الطبعة الأولى، بيروت (بدون تاريخ)، ص: ١٦٠.

تصدر عن قرائح نسائية، وتدبّجها أيدٍ عرفت بأنها « ناعمة » و « رقيقة ».

وقد يكون كتاب الآنسة جانيت رادكليف ريتشاردز « النسوية المرتابة: تحقيق فلسفي » من أفضل المؤلفات المعبّرة التي تناولت هذا الموضوع في الربع الأخير من هذا القرن، إذ استقبله الناقدون في المجلات والصحف البريطانية بتهليل وثناء لا مزيد عليها، وإعجاب وتقديرٍ عز نظيرها.

حاولت الآنسة ريتشاردز أن تشرح « النزعة النسوية » المعاصرة، شرحاً فلسفيًّا تتضح به الحقائق المحجوبة، ويبتعد بها عن الانفعالات والمبالغات، فهي تبيّن مثلاً: « عندما أقول: إن للنزعة النسوية قضيةً أساسية قوية، إنما أعني بذلك أن ثمة مبرراتٍ فائقةً للتفكير أن النساء يعانين من جورٍ اجتماعي ممنهج بسببٍ من جنسهن »[٢].

ثم تبيّن بوضوح يكاد يكون مشرقاً: « لا تستطيع النزعة النسوية أن تكون حركةً تساند مصالح جميع النساء في جميع الظروف، لأنه لا بد من أن تكون ثمة حالات عديدة تعامل بها النساءُ الرجال معاملةً جائرةً، حتى في أيامنا هذه، ولا يمكن لحركة تهمها العدالة أن تقف إلى جانب أي امرأة، على نحو أوتوماتي، ضدّ أي رجل. وكيف دار الأمر، ليس للنزعة النسوية، بتعبيرٍ أدق، أن تنظر حتى إلى نفسها، كحركة تهدف إلى دعم النساء اللواتي يرزحْن تحت الجور، وذلك لأن كثيراً من المظالم التي يعانيها بعض النساء، كل واحدة منهن بمفردها، ليست لها صلة إطلاقاً بجنسهن، ومن الممكن أن يعانيها الرجال تماماً بنسبة ما يعانيها النساء »[٣].

وهكذا... أخذت قضية المرأة المعاصرة، تنطرح من جديد، على أنها « رفع حيفٍ مزمن » ومسألة عدالة لا غنى عن إعادة النظر فيها، مع وجوب

(٢ و ٣) The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry, by Janet Radcliffe Richards, Pelican Books 1982, pp. 13-17.

التمييز بين حيف أصاب الجنس الثاني بسببٍ من جنسه، وحيفٍ آخر نشأ عن سلوك الرجل، أو سلوك المرأة نفسها، إذ لا علاقة بين الحيفين: الأول قضية عامة تهم العدالة والناس أجمعين، والثاني مشكلة خاصة، ينبغي لدارسها أن ينأى ما أمكنه النأي عن إقحام الجنس كجنس في تكونها وتطورها.

وهذا يعني أن الاعتدال أخذ يحلّ رويداً رويداً محلّ التطرّف، إن في مناصرة المرأة، وإن في معاداتها.

موقع الطبيعة

هنا، في هذا الأفق الصاحي من التفكير الذي لا يستطيع معه حتى أبو العلاء المعرّي، أو شوبنهاور - وهما المعروفان بعدائهما للنساء - أن يجادلا في صحوه، يطل الفكر من جديدٍ أيضاً، على الفروق الطبيعية الأساسيّة بين الجنسين، ويتساءل: «هل لهذه الفروق في التكوين الطبيعي، أن تُحدّد المهات الحقيقية في الحياة، لكلّ من الجنسين؟».

التاريخ واضح، فقد كان المشترعون والمفكرون والباحثون يستندون إلى هذه الفروق في كلّ ما أقاموا وشيّدوا من عمارات في التشريع والإدارة والقضاء.

ولكن أنصار المرأة يردّون: «إذا كان علينا أن نأخذ بإملاءات الطبيعة في كل ما توحي به أو تقوله، وأن نذعن لها في التصرف بحياتنا، فإننا نخسر حريتنا من جهة، ونبرر المظالم التي يرزح تحتها المستضعفون والمعذبون والجاهلون والحائرون، ونمنح البيض الحقّ الذي يتخوّلونه في استعباد السود، من جهةٍ أخرى، لأن هذه الفروق بين فئات البشر، في الألوان، والاستعدادات، والقوى الجسدية والعقلية، مما يمكن تصنيفه في عداد الفروق الطبيعية».

وينتقل الفكر، حيال هذه الاعتراضات والردود، إلى معطيات العلم والتاريخ، فيجد أن هذه الفوارق الفِطرية لا تستطيع أن تحدّد مهام الرجل تحديداً دقيقاً، ولا تستطيع كذلك، حصر المرأة في أعمالٍ معيّنة، فهناك نساءٌ نبغن في العلوم والفنون والآداب، ونساء تفوقن في الإدارة والقضاء ومناصب الحكم، ونساء برعن في حِرَفٍ وأعمالٍ كانت من قبل حكراً للرجال، حتى في ميادين القتال وحلبات الرياضة البدنية كالعدو والسباحة ورفع الأثقال. وهذا يثبت أن المرأة قادرة، حين تؤاتيها الظروف، على خوض جميع الفعّاليات البشرية، ويقضي على الأسطورة الشائعة:

كُتِبَ القتـل والقتـال علينـا   وعـلى الغانيـات جرّ الذيول

هذا في جانب، وفي جانب آخر، أثبت العلم بما لا يقبل الجدل، أن الرجولة والأنوثة صفتان متداخلتان في كيان كلّ من الرجل والمرأة، لدى البشر، كما بَيَّنَ أوتو فيننجر، أحـد مفكري ألمانيا في القرن الماضي: «ليس في الدنيا رجلٌ هو الرجولة كلّها، وليس في الدنيا امرأة هي الأنوثة كلّها... هذه أمور نسبية تدخل فيها صفات الرجولة والأنوثة، كما تدخل فيها صفات سائر الأشياء... فالرجل الذي فيه ثمانون بالمئة من الرجولة، وعشرون بالمئة من الأنوثة، تُتِمّه امرأة فيها ثمانون بالمئة من الأنوثة وعشرون بالمئة من الرجولة. ويجوز على هذا أن توجد امرأة ليس لها من جنسها إلا ظواهره، فتكون هي التي فيها الثمانون بالمئة من الرجولة، وهي التي تنشد الرجل الذي فيه عشرون بالمئة من صفات جنسه».

أين يصبح موقع الطبيعة أو الفطرة، إزاء هذه الحقيقة العلمية، في تقرير الأعمال التي تؤدّيها المرأة دون الرجل، أو يقوم بها الرجل دون المرأة؟

هـذه نقطة درستها بدقةٍ وإمعان، الآنسة جانيت رادكليف ريتشاردز التي تحدثنا عنها آنفاً، وانتهت من دراستها إلى هذه النتيجة المقنعة:

«من الأكيد أن الأمر الذي لا يمكن أن نصل فيه بالدرس والتحليل،

إلى حقيقة ثابتة هو مدى وجوه الشبه الفطرية بين الرجال والنساء، لأنه حتى لو كان الجنسان متماثلين على نحوٍ يقلّ أو يكثر، فإن السعادة الكبرى لهما، كما نعرف جميعاً، إنما تنبثق من كونهما خُلقَا مختلفين جذريًّا...».

ثم تقرر في ختام فصلها عن «موقع الفطرة» ما يلي: «نحن في حاجة إلى أن نعرف أشياء وأشياء عن العالم الذي نتعامل معه، إلى أبعد مدى مستطاع، كي نتمكن من السير في منهاج التغيير، مع أملٍ في النجاح. ومع ذلك، فإن المعرفة التي نحتازها عن طبائع الأشياء، لا تملي علينا بحالٍ من الأحوال، ما ينبغي لنا أن نصنع بالمادّة الخام، وكيف يصح استعمالها. إنها لا تملي قيمنا. ويمكن أن يكون ثمة مجال نظرٍ رحيب لاتخاذ طرقٍ مختلفة، حتى ضمن جهازٍ من القيم... المهم أن تبذلَ العناية لإسعاد الناس. وهذا أمرٌ يبدو غير قابلٍ للجدل. ولكن الأفكار المتغايرة أشدّ التغاير الآن، وأكثرها صعوبةً، حول الحرية والعدالة، هي التي ينبغي أن تخمّن، وأن ينظر إليها من الزاوية النّسوية».

في المحيط العربي

تحدّثنا في بداية هذا الفصل عما جرى في الإطار الشرقي، على يد الحركة النّسْويّة التي نشطت خلال القرن الماضي نشاطاً بالغاً طغى تقريباً على كل ما عداه، وتحدثنا عما أفضت إليه جهود نفر من المفكرين والباحثين الاجتماعيين من إثارةٍ لجملةٍ من القضايا والمسائل المتعلقة بالنهوض القومي، والوعي الاجتماعي، والرقي المدني، وكان في مقدمتها مسألة السفور والحجاب، واختلاط الجنسين، وتحرر المرأة، ورعاية مواهبها في مختلف الحقول والميادين. ويقف قاسم أمين في مصر، وجميل صدقي الزهاوي في العراق، والسيدة نظيرة زين الدين وجرجي نقولا باز في مقدمة أنصار المرأة العربية، والسعي في سبل تحررها.

لقد رأينا أحمد شوقي - الشاعر الأول لذلك الجيل - يرثي قاسم أمين، ويخاطبه بقوله:

ماذا رأيت من الحجاب وعسره ... فدعوتنا لترفّقٍ ويسار
رأيٌ بدا لك لم تجده مخالفاً ... ما في الكتاب وسنة المختار
إن الحجاب سماحة ويسارةٌ ... لولا الوحوش من الرجال ضواري
جهلوا حقيقته وحكمة حُكْمِهِ ... فتجاوزوه إلى أذى وضِرار

لا غنى عن الإشارة إلى أن المجتمع العربي - في مجمل أقطاره - تلقى دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة، أولَ ما تلقاها، بشيءٍ من التحفظ والتردد، ولكنه راح يستجيب لها شيئاً فشيئاً من بعد، ويعمل على وضعها موضع التنفيذ، مع انتشار مدارس البنات في المدن والأرياف، ونشوء الجامعات الذي فتح باب الاختلاط بين الجنسين على مصراعيه.

ولكن الحركة النسوية في المجتمعات العربية لم تصل إلى التطرف الذي بلغته في أقطار أوروبا وأمريكا، وإنما انحصر مدّها في الأُطُر الشرعية الواضحة، والقضاء على التقاليد والعادات التي تتنافى مع الشريعة السمحاء، ويمجها الذوق السليم المعاصر.

« وإن أخوف ما كان يخافه المستعمر، هو قوة الشعور الديني الإسلامي في مصر، لأن الإسلام دين يدعو إلى العزة والكرامة، ويأبى على المسلم أن يخضع لسواه، وأن يُذل. وفي يقظة الشعور الديني استرجاع لماضي هذه الأمة، وتذكر لما كانت عليه من عظمةٍ وعلم وقوة »[٤].

ولم يكد فجر هذا القرن يبزغ، حتى رأينا الميل إلى الاعتدال في نصرة المرأة ومعاداتها على السواء، يسجّل انبثاقه، فنقرأ في مجلة « المقتطف » مثلاً،

---

(٤) أنظر « في الأدب الحديث » تأليف عمر الدسوقي، الجزء الثاني، الطبعة السادسة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٩٦٧. ص ٢٠٤.

عام ١٩٠٢، مقالةً كتبها أسعد داغر، كان عنوانها: «نحن المثقفين علة تخلّف النساء»، جاء فيها:

«إن الذين كتبوا منا في المرأة الشرقية هم في نظر المرأة وأنصارها، فريقان: فريق سخّر يراعه لكتابة ما هبط عليه من سماء ميلها وهواها، فأمن سخطها وغنِمَ رضاها، وفريق تنقصها ما شاء، وحطّها إلى أدنى منزلة، فكان من المغضوب عليهم...». ثم يدعو إلى تنكّب التقليد، تقليد المرأة الغربية، ويعتبر أن «رجالنا هم علة تأخر المرأة الشرقية، وآفة مجاراتها للمرأة الغربية»، وينهي حديثه بالعمل على الإصلاح والترقية، ترقية الرجل، وإصلاح الأوضاع الاجتماعية التي تنهض بمستوى المرأة، من غير ذم وتحقير، ولا ملقٍ أو مداهنة.

وهكذا... كانت تنتهي كل معركة تنشب حول قيمة المرأة، ووظيفتها، وحقوقها، أي بنبذ التطرّف والمغالاة لدى كل طرف، وعلى كل ساحة.

نصوص

ملحقة بالفصل السادس عشر

- ١ -

اشتراك المرأة والرجل في بعض الصفات، وافتراقهما في بعض آخر(*)

رفاعة رافع الطهطاوي

من المعلوم أن فضائل الناس، من حيث هم ناس، إنما هي العقل، والعفة، والشجاعة، والعدل. وهي فضائل الإنسان الحقيقية الأصولية، وغيرها، كالوفاء، داخل فيها. فمما هو داخل في جملة العقل: ثقابة المعرفة، والحياء، والبيان، والصداع بالحجة، والسياسة، والعلم، والحلم، وغير ذلك مما يجري هذا المجرى. ومّما هو داخل في العفة: القناعة، وقلة الشره، وطهارة الإزار، وما أشبه ذلك من أقسام العفة. ومن أقسام الشجاعة: الحماية، والأخذ بالثأر، والدفاع، والنكاية، والمهابة، والنصرة على الأقران، والسير في المهامه والقفار، وما أشبه ذلك. ومن أقسام العدل: السخاء، والسماحة، والصبر على التغابن والانظلام، والتبرع بالنائل، وإجابة السائل، وقرى الأضياف، وما أشبه ذلك.

(*) مستقاة من الأعمال الكاملة للطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣، الجزء الثاني، ص ٣٥٣ - ٣٦٢.

وأما تركيب هذه الأقسام بعضها مع بعض فيحدث منها ستة أقسام، فإذا تركب العقل مع الشجاعة حدث عنه الصبر على الملمات ونوازل الخطوب، والوفاء بالوعد. وإذا تركب العقل مع السخاء، الذي هو من صفات العدل، نشأ عنه إنجاز الوعد، وما أشبه ذلك. وإذا تركب العقل مع العفة نشأ عنه التنزه، والرغبة عن المسألة والاقتصار على ما يتيسر من المعيشة. وإذا تركبت الشجاعة مع السخاء، الذي هو قسم من أقسام العدل، حدث عنه الإخلاف والإتلاف، وما أشبه ذلك. وإذا تركبت الشجاعة مع العفة نشأ عنها إنكار الفواحش، والغيرة على الحرم. وإذا تركب السخاء مع العفة حدث عنه الإسعاف بالقوت، والإيثار على النفس، وما أشبه ذلك. وكل واحد من تلك الفضائل الأربعة وسط بين طرفين مذمومين، كالشجاعة مثلاً فإنها وسط بين المجازفة والجبن. وهذه الفضائل من حيث هي فضائل إنسانية توجد في الرجال والنساء، لكن على وجه مختلف في طباعهن.

وحيث أن هذه الصفات عامة في جميع أمم الدنيا وقبائلها وأحيائها، وذكورها وإناثها، وإن الفضائل الممدوحة منها في بعض الأمم أكمل من غيرها، إلا أن أمة العرب، جاهليةً وإسلاماً، مشهورة بها، فلا ينكر أحد أن السماحة والإيثار من خواص العرب، وأعظم الإيثار مثلاً في قبيلة الأنصار الذين أنزل الله سبحانه وتعالى في حقهم: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة)[1].

فما ينقل في هذا الشأن ما وجده عبد الله بن العباس في سفره من إيثار بعض نساء الأنصار له عن نفسها، وعن أولادها، بشيء زهيد من القوت لم يكن عندها غيره. وذلك أن تميم بن عدي اليربوعي قال: كنت مع عبد الله بن العباس عند منصرفه من دمشق، فسألته في بعض الأيام، وقلت له: بماذا يتم عقل الرجل؟.

فقال: إذا صنع المعروف مبتدئاً به، وجاد بما هو محتاج إليه، وتجاوز عن الزلة، وجازى على المكرمة، وتجنب مواطن الاعتذار، فقد تم عقله.

فحفظت ذلك منه وألصقته بقلبي. ثم بعد أيام نزلنا منزلاً فطلبنا طعاماً فلم نجده، ولا قدرنا عليه، فإن زياداً كان قد نزل بذلك المنزل قبلنا بأيام قليلة في جمع كثير فأتوا على ما كان فيه من الطعام، فقال عبد الله لوكيله: أخرج إلى هذه البرّية فلعل تجد بها

---

(١) الحشر: ٩.

راعياً معه طعام. فمضى الوكيل، ومعه غلمان، فأطالوا التوقف، فلما كادوا يرجعون لاح لهم خباء فأمّوه، فوجدوا فيه عجوزاً، فقالوا لها: هل عندك طعام نبتاعه منك؟ فقالت: أما طعام بيع فلا، ولكن عندي أكلة لي، وبأولادي إليها أمس حاجة. قالوا: وأين أولادك؟ قالت: في رعيهم، وهذا وقت عودهم. فقالوا: فما أعددت لهم؟ قالت: خبزة هي تحت ملتها[٢] أنتظر بها أن يجيئوا. قالوا لها: فجودي لنا بنصفها. قالت: لا، ولكن بكلّها. قالوا: ولِمَ منعت النصف وجُدْتِ بالكل، ولا خبز عندك غيرها؟ قالت: إن إعطاء الشطر من خبزة نقيصة، وإعطاء الكل فضيلة، فأنا أمنع ما ينقصني وأجود بما يرفعني.

فأخذوا الخبزة لفرط حاجتهم إليها، فلما أتوا عبد الله أخبروه خبر العجوز، فقال: إرجعوا إليها فاحملوها في دعة وأحضروها. فرجعوا إليها وقالوا لها: إن صاحبنا أحب أن يراك. قالت: ومن هو صاحبكم؟ قالوا: عبد الله بن العباس. قالت: ما أعرف هذا الاسم. قالوا: العباس بن عبد المطلب، وهو عم النبي، ﷺ. قالت: والله هذا الشرف العالي، قومي أنصاره. قالوا: نعم. قالت: فما يريد مني؟ قالوا: يريد أن يكافئك على ما كان منك. قالت: لقد أفسد الهاشمي ما أثّل له[٣] ابن عمه، عليه السلام. والله لو كان ما فعلت معروفاً لما أخذت عليه ثواباً. وإنما هو شيء على كل إنسان أن يفعله. قالوا: فإنه يحب أن يراك ويسمع كلامك. قالت: أصير إليه لأني أحب أن أرى رجلاً من جناح النبي، ﷺ، وعضو من أعضائه.

فلما سارت إليه رحّب بها، وأدنى مجلسها، وقال: ممّن أنتِ؟ قالت: من كلب بن وبرة. قال: كيف حالك؟ قالت: لم يبق من الدنيا ما يُفرح إلا وقد بلغته، وإني الآن أعيش بالقناعة، وأصون القرابة، وأنا أتوقع مفارقة الدنيا صباحاً ومساءً. قال: أخبريني ما الذي أعددتِ لأولادك عند انصرافهم، بعد أخذنا الخبزة؟ قالت: أعددت لهم قول العربي:

ولقد أبيتُ على الطّوى وأظلّه ... حتى أنال به كريم المأكل

---

(٢) الملة هي الرماد الحار الذي يحمى ليدفن فيه الخبز لينضج. وقيل هي اسم للحفرة التي يكون بها هذا الرماد الحار.

(٣) ما أثّل له: ما بناه له من مجد.

فأعجب بقولها، وقال لبعض غلمانه: انطلق إلى خبائها، فإذا أقبل بنوها فجيء بهم. فقالت للغلام: انطلق، فكن بفناء البيت، فإنهم ثلاثة، فإذا رأيتهم تجد أحدهم دائم النظر نحو الأرض، عليه شعار الوقار، فإذا تكلم أفصح، وإذا طلب أنجح، والآخر حديد النظر، كثير الحذر، إذا وعد فعل، وإن ظلم قتل، والآخر كأنه شعلة نار، وكأنه يطلب بثار، فذاك الموت المائت، والداء الكابت، فإذا رأيت هذه الصفة فيهم فقل لهم عني: لا تجلسوا حتى تأتوني.

فانطلق الغلام فأخبرهم الخبر، فما بعدُ أمده حتى جاؤوا، فأدناهم عبد الله، وقال: إني لم أبعث إليكم وإلى والدتكم إلا لأصلح من أمركم وأصنع ما يجب لكم. فقالوا: إن هذا لا يكون إلا عن مسألة أو مكافأةِ فعلٍ جميلٍ تقدّم، ولم يصدر منا واحدة منهما، فإن كنتَ أردتَ التكرّم مبتدئاً فمعروفك مشكور وبرّك مقبول مبرور.

فأمر لهم بسبعة آلاف درهم وعشرة من النوق، فقالت لهم العجوز: ليقل كل واحد منكم بيتاً من قوله، فقال الأكبر:

شهدت عليك بحسن المقال ... وصدق الفعال وطيب الخبر

وقال الأوسط:

تبرعّت بالبذل قبل السؤال ... فعال كريم عظيم الخطر

وقال الأصغر:

وحقّ لمن كان ذا فعلُه ... بأن يسترقّ رقاب البشر

وقالت العجوز:

فعمرك الله من ماجد ... ووُقيتَ ما عشْتَ شرّ القدر

ثم ودعوه وانصرفوا. قال تميم اليربوعي: فالتفت إلي وقال لي: يا تميم، وددت لو وجدت مزيداً في ابتداء المعروف إلى هذه وبنيها. وجعل يتأوه من تقصيره عن مراده في ذلك، فقلت له: لقد أحسنت وأرجحت، وقد شهد فعلك بما سبق من قولك، فأنت أتم الناس عقلاً وأكملهم مروءةً.

* * *

وقد خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله.

وجعل المرأة تلطّف لزوجها أتراحه، وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، وتنشط حركة انتعاشه، فهي من أجل صنع الله القدير، وقرينة الرجل في الخلقة، والمعينة له على أول حركات التدبير، والحافظة لأطفاله، والقائمة بأمر عياله، والمسلّية له في أيام حياته، في إقباله وغير إقباله. فالمرأة، وإن كانت مخلوقة لملاذ الرجل، ففيما عدا هذه الملاذ، مثله سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال. أوليس أن ناسوت[٤] الرجل والمرأة في الخلقة على حد سواء، وهيكلهما مستوفي الترتيب والتنظيم، وتناسب الحركات والأعضاء ومشابهتها في الشكل معلومة، وفي الهيئة مفهومة، فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد.

وإنما يشق عمل المقايسة بين الذكر والأنثى على من لم يعلم تركيب أعضاء كل منهما، وتميـيز ما يخص جنسيهما، ولا ما يشتركان فيه من الصفات التي لا تعلق لها بالجنسية، فإن جميع متعلقات الذكورة والأنوثة متباينة، وأما الاشتراك فهو وجه المشاكلة. ولكل من المباينة والاشتراك تأثير لزومي على صفاتها المعنوية، ومنها تنتج الأفضلية بالنظر للمشاركة أو المباينة.

* * *

ثم إن للمرأة، بقطع النظر عن تباين الجنس، صفات أخرى تتميز بها عن الرجل، وإن كانت أغلبية، فإن قامتها في الغالب دون قامة الرجل، وخاصرتها أنحف من خاصرته وأرشق منها، ورأسها بالنسبة لبدنها أقل حجماً من رأسه بالنسبة لبدنه، وسعة صدرها دون سعة صدره، وبدنها أشد بريقاً من بدنه وأنعم وأنور، وفيها من اللين واللطف والرخاوة ما ليس فيه، وكتفاها وثدياها وجميع أعضائها على العموم تلين وتنعطف وفيها استدارة جميلة. وبالجملة فالمرأة ألطف شكلاً من الرجل.

فهذه الصفات مميزات جنس الأنثى عند غالب الأمم، لا سيما عند أمم الأقاليم

(٤) الطبيعة الإنسانية.

المعتدلة التي ليست شديدة الحرارة والبرودة، فالرجل يدرك من أول وهلة من المرأة التي تشاركه في ملاذ وتدبير معايشه، تلطفها وانعطاف حركاتها وميسها وميلها واعتدالها ونظرها إليه بألحاظ لطيفة وإشارات خفيفة نظراً مخصوصاً. وإذا تكلمت أدرك من صوتها نغماً أرق من صوت الرجل رخيماً، مع ما في المرأة عند الخطاب من الخفر، والتيه والدلال، ورقة الحاشية (...) وكل هذا مصحوب منها بنوع من الضعف والتذلّل والانكسار يُؤذن بوجوب الرفق بها والحنان والعطف عليها، فيا حبذا هذه المزايا!

وقد استبان من العادة أن المرأة تصل إلى درجة استكمال الأنوثة والبلوغ فيها قبل الرجل، وتستكمل درجة النمو في زمن أقل مما ينمو فيه الرجل. ففي سن العشرين تحوز المرأة جميع ما يكون بهاء جمالها ورشاقة قدها واعتدالها. وفي هذه السن تبلغ المرأة جميع مناها مما يختص به جنسها. ولما كانت الأنثى تحفظ مدة طويلة استدارة أعضائها واندماجها من حال صغرها، كانت في غالب الأحيان تبقى مدة طويلة على جمالها ولطافة شكلها ولين عروقها وأعصابها، حافظة لكل ما يعطي لبشرتها اللين واللون والبريق من كل ما يميزها عن الرجل، ولكن مجموع عضلاتها قليل الانبساط والتمدد، فبهذا لم تكن مستعدة لأن تشترك مع الرجل في الأشغال الشاقة كالحرث والحرب والركض والخبب. وأما من حيث قوة أعصابها فهي دقيقة الحواس، سريعة الإحساس، وبدقة حواسها، القوية التأثير، السريعة الانفعال، لا تطول مدة الإحساس عندها ولا تمكث كإحساس الرجل، لأن تواتر المحسوسات على الحواس القوية التأثير يمحو بعضه بعضاً.

وأما وجود الدم في المرأة فليس قوياً كما في الرجال، فلهذا قَلَّ أن يوجد في النساء البنية الصفراوية. ولما كانت النساء مقصورات على الشفقة والرحمة والحنان والرفق واللين كنّ غالباً مستعدات للتنزّه عن العوائد الخشنة، والأخلاق الغليظة، والصفات المذمومة المجتمعة في أمزجة الرجال، كالغضب والحقد والبغضاء والشقاق، وإنما أعظم ما فيهن الغيرة التي لا تكاد تخلو منها واحدة. وقد يشترك معهن في الغيرة الرجال. والغيرة على العرض ممدوحة، ففي الحديث: «الغيرة من الإيمان»... ولذا قيل: من لا غيرة له لا دين له ولا مروءة، ولا يتأهل بشيء من أنواع الكمال بوجه من الوجوه، لكن الإفراط فيها بغلبة القوة الغضبية، والتفريط فيها بانعدامها أو ضعفها، مذموم جداً.

وفي الحديث: «إن الله كتب الغيرة على النساء»، أي جعلها طبيعية في قلوبهن،

فالغيرة غريزة قوية مركوزة في نفوسهن، ويقابلها من المحاسن قوة حبهن للوالدين والأولاد والأزواج. وفي الغالب إن قوة الغيرة كقوة ذلك الحب، تبلغ منهن إلى أقصى الدرجات، حتى يستحيل كل من هاتين القوتين فيهن مع ما جبلن عليه من الجبن إلى شجاعة الرجال وحماسة الأبطال. وبالجملة فبنية النساء على هذا النظام توجب كونهن ألطف من الرجال طبعاً، وأرق حاشية، وإنما يعتريهن التغيير والتبديل من أمور أجنبية تطرأ عليهن من مزاج القطر ومن التربية ومن أحوال المعيشة ومن التروضات والاعتيادات. ومع هذا كله فطباعهن في القوة والعنفوان دون طباع الرجال.

* * *

وفي مبدأ شبوبية الذكور والإناث يتراءى أنهما يشتركان في الصفات الخارجة كالحسن والجمال واللطافة والظرافة من كل ما يجذب الإنسان للمحبة والميل إلى الطرفين. ولكن هذه المشاكلة الظاهرية تكون وقتية تنمحي عندما يبلغ كل منهما سناً يبدو منها ما أعده المولى سبحانه وتعالى لكل من الذكر والأنثى من الاستعداد الحقيقي والمعنى الصحيح الذي خلق كل منهما لأجله فينقطع عرق التشابه والتشاكل بين الذكر والأنثى بالكبر، ويرجع كل منهما لأن يتميز بصفاته الشخصية ويتباين بالكلية في السمات والأوصاف، ويصير حال كل منهما على طرفي نقيض، مع كمال الاختلاف، فيختلف ذوقهما ويميل كل إلى ما خلق لأجله، فينتهي أمر الذكر عما قريب بفقد الشكل الأول الذي كان يتراءى اشتراكه فيه مع الأنثى، من نحو الوسامة والوضاءة، ولذلك قال أحدهم ممّن كان عنده من الملاحة نصيب فغيّره الزمان، يخاطب محبوبه المظلوم في سلك الحسان:

تتيه علينا مذ رُزقت ملاحة	رويدك يكفي بعض صدّك يا بدر
فيا طالما كنا ملاحاً وطالما	صددنا وتهنا ثم غيّرنا الدهر

وأما الأنثى فإنها تستمر على نمو بدنها ونضارته، وانضمام بعض أعضائها إلى بعض، مع التحسين المتزايد على وجه يبهر العقول ويسحر الألباب، فلا تزال أشكال أعضائها آخذة في النضارة والجمال، والحسن والاعتدال، بما تقتضيه طبيعة الأنوثة من استكمال الصفات الذاتية التي خصّتها بها الحكمة الإلهية، حيث أودعت فيها من أصل الفطرة صفة جاذبية.

ومما يوجَدُ في الأنثى قوةُ الصفات العقلية، وحدة الإحساس والإدراك على وجه قوي قويم، وذلك ناشيء عن نسيج بنيتها الضعيفة، فترى قوة إحساس المرأة وزيادة إدراكها تظهر في الأشياء التي يظهر ببادىء الرأي أنها أجنبية عنها، وأنها فوق طاقة فهمها، فنجدها على أكمل درجات الإدراك من كل ما يوافق ذوقها وملاذها، وما يليق بها وتميل إليه طباعها، فلا يفوتها إدراك ذلك ولا يغرب عن علمها وفهمها منه مثقال ذرة.

وأما الرجل فلا يكاد أن يدرك ما تميل إليه طباع المرأة ويوافق ذوقياتها إلا بممارسة جسيمة وتجاريب عديدة، فهو جدير بأن يتلقى ذوق الملاذ والتنعّمات عنها، فهن أساتيذ الرجال في هذا المعنى، ففن المؤانسة والمجانسة المعتاد في مجامع الأنس والسرور والتأنس البشري واللياقات الدقيقة هو طوع أذنها، تفهم جزئياته بأدنى إشارة وأخصر عبارة، مما لا يكاد يدركه الرجل إلا بصريح العبارة، ويصعب عليه أن يفهمه غالباً على حقيقته. وسبب ذلك أن ميل النساء بالطبع إلى ما يوافق ذوقهن وقوة مزاجهن يسهل عليهن الفهم، ويجعلهُنّ في ذلك أرقى من الرجال، أرباب العقول. فلهذا كانت التربية الأولية للأبناء مخصوصة بهن، حتى أن ما يشتهر به فحول الرجال والأبطال من العز والفخار وشرف النفس والاعتبار هو في الأصل مكتسب من تربية ربات الحجال، لا سيما جلب رقة المجالس الأنسية ومسامرة الجمعيات التأنسية.

وليس ذكاؤهن مقصوراً على أمور المحبة والوداد، بل يمتد على إدراك أقصى مراد. وقصة مهلهل أقوى دليل، وذلك أن مهلهلاً، أخا كليب، لما قتل أخوه كليب، شمر في أخذ ثاره، وقامت حرب «البسوس» أربعين سنة. ثم إنه نزل على «بني مذحج» فأجاروه من «بكر بن وائل». وكان الذي أجاره «معاوية الخير»، فلما أن قام فيهم اشترى عبدين يغزوان معه، فلما طال عليهما أمره أحبا الراحة منه فأجمعا على قتله، فقال لهما: إن كنتما فاعلين فأبلغا عني هذه الرسالة إلى أهلي. فقالا: هات رسالتك. فقال:

من مبلـغ عـني بـأن مهلهـلا　　لله دركـمـا ودر أبيكـمـا

فلما قتلاه وانصرفا، قالوا لهما: ما فعل سيدكما؟ قالا: مات بأرض كذا، فدفناه بها. فقيل لهما: هل أوصى بشيء حين مات؟ قالا: أوصانا بكيت وكيت. وأنشدا البيت، فلم

يدر أحد ما أراد، قالوا: ما هذا بشعر مهلهل. فقالت ابنته: ما كانَ أبي رديءَ الشعر ولا سفاف الكلام، وإنما أراد أن يخبركم بأن العبدين قتلاه. فقيل لها: أين لك هذا؟ قالت: قال:

من مبلــغ عــني بــأن مهلهــلا أضحـى قتيــلا بالفــلاة مجنــدلا
لله دركـــما ودر أبيكـــما لا يــبرح العبــدان حتى يقتــلا

وحكي أن امرأة من نساء بغداد جازت بمحل بين «الرصافة» «والجسر»، فمرت برجل فقال لها: رحم الله علي بن الجهم[٥]. فأجابته: رحم الله المعري[٦]. ثم تركته وانصرفت. ولم يدر من سمع ذلك ما أراد كل منهما بذلك، فكانت إشارته إلى قول علي بن الجهم:

عيونُ المها بين «الرصافة» و«الجسر»
جلبْنَ الهوى من حيث أدري ولا تدري

وكانت إشارتها في الردّ عليه إلى قول أبي العلاء المعري:

فيا دارها بالخيف، إنّ مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

وقد يخطر للبنات المعاني الرقيقة الموافقة لمقتضى الأحوال موافقة غريبة، كما يحكى أن بنتاً من بنات اليمن كان لها أخ يسمى «ضياء»، فقاتل في هذه الأزمان القريبة العهد في معركة بمحل يقال له «العيون»، فقتل هناك، فنعته أخته ببيتين في غاية الحماس والرقة، حيث قالت:

طــاح في معرك العيون ضياهــا فبكـــت فقـــده بدمـــع هتون
لم يكن عاشقـــاً ولكن تقيـــا فلماذا غـــدا قتيـــل العيون

فهذا هو السحر الحلال الصادر عن ربة الحجال. ومن ذلك ما يحكى عن «المتلمّس» الشاعر أنه غاب خائفاً من بني النعمان بن المنذر غيبة طويلة، لأنه كان

---

(٥) علي بن الجهم القرشي (٨٠٤ – ٨٦٣ م) شاعر، عاصر الخليفة المتوكل، وتعرض للسجن، فقال فيه أجود شعره.

(٦) أبو العلاء المعري (٩٧٣ – ١٠٥٧ م) الشاعر المشهور، صاحب «اللزوميات» و«سقط الزند» و«رسالة الغفران»...

هجاهم. فأشيع موته، وكانت زوجته أميمة جميلة، فأشار عليها أهلها بالزواج فأبت، فألحوا عليها حتى زوّجوها رجلاً من قومها. وكانت تحب «المتلمس»، فلما كانت ليلة زفافها قدم «المتلمس» ليلاً، فسمع في الحي صوت طبل وهمرجة، فراح يسأل عن ذلك فقيل له إن فلانة زوجة «المتلمس» زُوّجت من غيره، وها هو داخل عليها. فتحيّل «الملتمس» حتى دخل في جملة النساء، وهي على منصتها، فلما رقي العريس إليها ليستلمها تنفست الصعداء وقالت:

ألا ليت شعري والحوادث جمة ... بأي بلادٍ أنتَ يا متلمس

فأجابها:

بأقرب دار يا أميمة فاعلمي ... وما زلت مشتاقاً إذا الركب عرسوا

ففطن العريس فنهض خارجاً وقال:

فكونا بخيرٍ ثم بيتا بمثله ... خلا لكما بيت كريم ومجلس

ومن ذلك ما يحكى من تحاكم أبي الأسود الدؤلي وزوجته إلى القاضي «شريح» حيث قالت في مجلس المحاكمة: أيها القاضي إني حملته تسعاً، ووضعته دفعاً، وأرضعته شفعاً، حتى إذا تمت أوصاله، ودنا فصاله، أراد أن يأخذه كرهاً، ويتركني بعده ورها[٧]. فقال أبو الأسود: إني حملته قبل أن تحمليه، ووضعته قبل أن تضعيه. فقالت: حملته خفاً، وحملتُه ثقلاً، ووضعتَه شهوةً، ووضعتُه كرهاً، إن بطني كانت له حواء، وثديي سقاء، ويدي وقاء، ورجلي حذاء. فقال: أيها القاضي، إنما أعطيتها مهراً كاملاً، ولم أصب منها طائلاً، إلا وليداً خاملاً، فافعل ما رأيت فاعلاً. فقضى لها القاضي عليه.

---

(٧) وَرِهَ: حمق، فهو أَوْرَه، وهي وَرْهاء.

- ٢ -

المرأة في هذا العصر: هل يُسمح لها بالعمل السياسي؟(*)

عبد الوهاب عزّام

في هذا المقال نظرات إلى المرأة في هذا العصر. وأقدم قبل حديث المرأة في عصرنا هذا ثلاث مقدمات:

□ الأولى أنه لا يمكن أن تقع خصومة بين الرجال والنساء، فيكون الرجال فريقاً والنساء فريقاً، ويتحزّب هؤلاء بعضهم لبعض، ويتحزّب أولئك بعضهن لبعض، وينحاز الذُّكْران كلهم إلى جانب، والإناث كلهن إلى جانب؛ إلا أن تكون الخصومة ضرباً من المزاح وأسلوباً من الفكاهة. ذلك بأن الرجل أبو المرأة وابنها وأخوها، وأن المرأة أم الرجل وبنته وأخته. وهيهات أن تثور عصبية بين هذه الأواصر، أو يقطع تحزّبٌ هذه الوشائج، أو يفرّق خلافٌ ما جمعه الله، أو يفصل نزاع ما وصله الخالق.

فالخصومة في كل أمور المرأة واقعة بين رجال ورجال، ونساء ونساء. يقال الرأي فينصره نساء ورجال، ويخذله نساء ورجال، وتُدَّعى الدعوة فيستجيب لها رجال ونساء، ويردّها كذلك رجال ونساء.

فالرجال قبل النساء طلبوا بعض ما يُطلب للمرأة في هذا الزمان، والنساء قبل الرجال عارضوا بعض ما يُطلب للمرأة في هذا العصر. وأحسب الرجال المنتصرين لمطالب المرأة أكثر من النساء المنتصرات لها، كما أحسب النساء النافرات من مطالب المرأة أكثر من الرجال النافرين منها. ولو تعرفنا آراء النساء وحدهن في كل ما يختلف فيه الرأي من شؤون المرأة في عصرنا هذا لكانت الكثرة الكاثرة، والغلَبة الغالبة،

(*) مجلة «الرسالة»، العددان ٨٣٢ و٨٣٤، تاريخ ١٣ و٢٧ حزيران (يونيو) ١٩٤٩، ص٩٦٣ - ٩٦٥، و١٠٢١ - ١٠٢٣.

مخالفة لما يُنادَى به من حقوق المرأة أو مطالبها ودعاويها. ومن كان في ريبة من هذا فليجرّبه، ومن أكبرَ هذه الدعوى فليستَفتِ النساء فيها.. هذه المقدمة الأولى.

□ والمقدمة الثانية، وهي لا جرم، متصلة بالأولى: إن المخالفين فيما يُدَّعى للمرأة في زماننا، ويُطلب باسمها في أيامنا، لا يخالفون استخفافاً بشأن المرأة، وازدراء لها، واحتقاراً لمكانتها، وإنكاراً لفضلها، وغفلة عن أياديها، بل المخالفون من أولي العلم والفكر والرأي يخالفون في بعض هذه المطالب إعظاماً لشأن المرأة وإجلالاً لها، وإكباراً لمكانتها، واعترافاً بفضلها، ومعرفة بأياديها. يرون في هذه الدعاوى تعظيماً ظاهراً، وتحقيراً باطناً، ورحمة في القول، وقسوة في الفعل، وتحريراً في الوهم، وتسخيراً في الحقيقة، ونعمة على المرأة عند إبداء الرأي، ونقمة عليها حين التأمل. ويخافون أن تُمتَهن كرامتها، وأن تُبتذل صيانتها، ويُشفقون أن تذِل عزتها، وتُزال سيادتها، ويحذرون أن تنتهك حرمتها، وتستباح قداستها. ويخافون أن تستبدل بكرامة الأمومة، وعزة الزوجية، ذلَّ الخدمة، وأن تُعطى بحرمة البيت ابتذال السوق، وأن تترك سيادة الأسرة إلى عبودية المصنع، وأن تُهمل جمال الخلقة ونضرة الطبيعة إلى زيف الأصباغ والألوان، وتدع زينة الثياب إلى سخرية الأشكال التي نراها.

□ والمقدمة الثالثة هي أن للمرأة حقوقاً لا تنكر، وعلى الجماعة للمرأة واجبات لا يرقى إليها خلاف. ونحن - المسلمين - سبقنا إلى تكريم المرأة، والإشادة بحقها وفضلها، وحسبنا من آيات كثيرة هذه الآية الجامعة: «ولهنَّ مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة». وحسبنا من أحاديث كثيرة هذا الحديث: «سوّوا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثراً أحداً لآثرت النساء».

وقد اعترفنا - قبل غيرنا - بحق المرأة في الميراث والملك، والتصرّف في ما تملك بكل الوجوه، وتولّيها كل أنواع العقود - أمور لم تنلها المرأة الأوروبية في بعض الدول حتى يومنا هذا - ودعونا المرأة إلى التعلم وفرضناه على النساء والرجال سواء، وزخر تاريخنا بالمحدّثات والفقيهات والأديبات والشاعرات.

بل بلغنا في تدليل المرأة أن قال فقهاؤنا: إن المرأة لا تُلزم بخدمة دارها إن كان الرجل قادراً على أجرة خادم، بل لا يجب عليها إرضاع ولدها إن كان في مكنة الزوج أن يأتي لولده بمرضع.

هذا موضوع يتسع فيه مجال القول، ولكنه ليس من قصدنا في هذا المقال. ولا ننكر أن هذه الشريعة العادلة، وهذه السنّة الكريمة، غطّى عليها الجهل في أوطان وأزمان، كما غطّى على حقوق كثيرة للجماعات، وأن المرأة ظُلمت وما تزال مظلومة في بعض البلدان أو بعض الطوائف، وأن علينا أن نأخذ بيدها وندفع عنها ونردّ إليها كرامتها ومكانتها، ونعترف بسلطانها في الأسرة، ويدها على الأمة.

خلصنا من هذه المقدمات إلى أن الخصومة في قضايا المرأة ليست خصومة بين الرجال والنساء، وأن المخالفين في هذه القضايا لا يغضّون من قدر المرأة، بل يُعظّمونها ويحرصون على كرامتها وسعادتها، وأن أحداً لا ينكر أن للمرأة حقوقاً على الجماعة يجب أن تُؤدَّى إليها، وفضلاً على الأمة يجب أن يُعترف به.

بعد هذه المقدمات يضيق مجال الخلاف، ويحد موضع النزاع، ويستبين الطريق. عَلامَ الخلاف إذاً بين المختلفين؟ وفيم الخصومة بين المختصمين؟ الخلاف كله أو جلّه في هذه القضية: يقول قائلون وقائلات: «إن مكان المرأة دارها، ومملكتها أسرتها، ومعقلها بيتها، وعملها القيام على العش وإسعاد نفسها وزوجها وأولادها فيه، لا تتجاوز هذه المملكة أو تهملها إلا معتديةً ظالمةً، ولا تُخرَج منها أو تُقهر فيها إلا معتدًى عليها مظلومة». وتقول جماعة أخرى: «بل للمرأة السوق، والمصنع، والمنصِب، ومُعترك السياسة، والمقهى والملهى والمرقص وما وراء هذه.. ولها أن تزاحم الرجُل بالمَنكِب في كل مُزدحم، وأن تغالبه في كل معترك».

فتقول الجماعة الأولى: مَن للبيت إذاً؟ من للأسرة؟ من يُربّي الأولاد ويُنشىء النشء، ويقوم على هذه المدرسة أو المعبد أو الجنة التي ذكرنا آنفاً؟ إلى من يسكن الزوج المرهق حين يفرّ إلى داره من ضوضاء الأسواق ومعترك العيش؟ وبمن يعتصم الناشىء حين يأوي إلى بيته؟ وأية يد رحيمة – غيرَ يد المرأة – تُطعم وتسقي، وتفرش وتُنيم؟ وأي قلب غير قلبها يسع الرأفة والرحمة والحب والود، ويُشيع النظام والجمال في الدار؟ من غيرها يَطب للأدواء، ويضع في مواضعه الدواء؟.

إنما أخرج المرأة الأوروبية من معقلها، وأنزلها عن عرشها هذه الوحشية المدّمرة التي قتّلت الرجال فحرمت المرأة عائلها، فخرجت تسعى لنفسها، وتكدح لقوتها... ولو خُيِّرت ما اختارت هذا الشقاء. وما على وجه الأرض امرأة تؤثر السوق والمصنع على سكينة البيت ونعيم الأسرة. إن هذه ضرورات أدَّى إليها تعاسة الإنسان وشقاوته،

والضرورة تُقدَّر بقدرها، وينبغي السعي لدفعها، وألّا نقر لها ونخضع لسلطانها، ونجعلها قانوناً تسير عليه المعيشة، فإنما هي شذوذ عارض، وخلل طارىء، في نظام الأسرة وقانون الأمة.

ويقول فريق: حرَّرنا المرأة من أغلال العصور الأولى، وفككناها من إسار العادات القديمة، وأخرجناها من الظلمات إلى النور، وأطلقناها تمرح كما تشاء، وتخالط الرجال في كل مجتمع، وتغالبهم في كل عمل.

فيقول فريق آخر: نحن ننصركم في التحرير وفك الإسار، والإخراج من الظلمات، ولكنا نرى في كثير مما تفخرون به تسخيراً لا تحريراً، وأسراً لا فكاكاً، ومهانة لا كرامة، وشقاء لا سعادة. إنا ننظر إلى مدنيتكم هذه فنرى فيها مُتعاً وفِتناً، وملاعب وملاهي، وأسواقاً لِلَذّات رائجة، ومجامع للمرح صاخبة، وفنادق للترف آهلة، ونرى تجاراً وسماسرة، وشياطين وسحرة. ثم لا نجد في متعكم وفتنكم وملاهيكم وملاعبكم وأسواقكم ومجامعكم وفنادقكم إلا سلعة واحدة تتداولونها، وبضاعة مفردة تديرونها، ومخلوقاً تعبثون به وتلهون، وتجمعون به المال في أساليب شتى وتتّجرون، هو المرأة البائسة الشقية! لقد أدرتم عليها المسارح والمراقص والحانات، وكل دار للهو، وكل مباءة للإثم، وعرضتموها على النظّارة رقيقة في صورة حرة، ومُكرهة كأنها مختارة، وباكية بوجه ضاحك، وشقية في ثياب سعيدة، ومبتذلة بدعوى التكريم، ومسخّرة باسم التحرير... جعلتموها وسيلة إلى كل كسب، وشركاً لكل صيد، وجلبتم بها المشترين إلى متاجركم، ونشرتم صورها في آلاف الأشكال للترويج لبضائعكم، وجذب القراء إلى صحفكم... وأخذتموها إلى سواحل البحار، وإلى مسابح الملاهي، فعرَّيتموها ولهوتم بها ليلاً ونهاراً وسرًّا وجهاراً، وكذبتم على أنفسكم وعلى الحقائق، فقلتم: حررناها وأسعدناها، وليس للمرأة في هذا كله تحرير، ولا لها من السعادة نصيب. إنها مسخّرة مسيَّرة بأهواء الرجال، وأشراك عبّاد المال. وليس لها في الحق نصيب من هذه المتع، ولا اختيار في هذه الأسواق. وهان على العابثين كرامة المرأة، وخفت على اللاهين كرامة الأمة، واستوى عندهم صلاحها وفسادها، وصحتها ومرضها، وعزها وهونها.

ثم استدرجتم المرأة إلى الطرق والأسواق كاسية كعارية، وجعلتموها أُلهيَّة لكل سائر، ومتعة لكل ناظر، وحديثاً لكل عابث، وهوَّنتم أمرها على الدهماء، فلقيها

الأوباش بالأقوال والإشارات، حتى لم تبق للسيدة في الطريق حرمة، ولا لربة البيت في السوق من الأشرار عاصم!

★ ★ ★

لقد ثار جدال واشتد نزاع على اشتراك المرأة في الانتخاب. وحسبي في هذا المقال أن أصور للقراء جدالاً في مجلس ضم جماعة من أولي العلم تختلف آراؤهم في هذا الشأن.

تحدث حاضرو المجلس في بعض ما نشر في الصحف تأييداً لمطالبة المرأة، أو المطالبة لها بالانتخاب، وإنكاراً لهذه المطالب. فبدأ أحد المتكلمين الجدال إذ قال: « حقٌّ للمرأة كيف يُجحد، وكرامةٌ لها كيف تُهان، ومشاركة في تدبير أمور الأمة كيف تُحرَّم عليها؟ لا أرى لمنكر حجة، ولا لمخالف عذراً ».

قال أحد المتحدثين: وددت أنّا تجنّبنا هذا الحديث في هذا المجلس، ولكن صاحبنا لا يجد لمنكر حجة ولا لمخالف عذراً، فحق علينا أن نبيّن حجتنا وعذرنا. إنا نعوذ بالله من السياسة ومكايدها، وعصبية الأحزاب وطرائقها، وتحيز الصحف وجدالها. ونعوذ بالله أن تسابق المرأة في هذا المضمار، وأن تَصلى بهذه النار. ونعيذها بالله أن تَشغل بهذا اللجاج، وأن تزج نفسها في هذا العجاج، ونحذر أن تمتد ضوضاء السياسة إلى سكينة البيت، وخلاف الأحزاب إلى وفاق الأسرة.

إن من شؤون الأمة لشؤوناً ينبغي أن تُنزَّه عن الجدال، وتُصان عن النزاع والخصام، ويكتنفها الوفاق والوئام، وتحوطها السكينة والسلام، وأولها شؤون الأسرة. إننا لا نرضى لطلبة العلم أن يعملوا في السياسة فيتفرّقوا شيعاً، ونود أن تكون معاهد التعليم للأمة كلها، يجمع طلابها الحق، ويُؤلّف بينهم العلم، ويوكّد أخوتهم التعاون على كل بر، والجهاد لكل خير. وقد خبرنا من عمل السياسة في الطلبة ما خبرنا، وبلونا من شرّها ما بلونا.

وإن الأمم تنأى بالجيوش عن معارك السياسة وخصومات الأحزاب، لأنهم للوطن كله، وللأمة جميعها، والوطن واحد والأمة واحدة. ونعوذ بالله من جند يختلف أحزاباً ويتفرق طرائق! إن الجند سياج الوطن المنيع، وحرزه الحريز، ينبغي أن تجتمع قلوبهم وألسنتهم وأيديهم على الذود عن ديارهم، لا تفرقهم الأهواء، ولا تتقسمهم النزعات.

وشؤون أخرى للأمة لا تصلح إلا باجتماع الرأي فيها، واتفاق القلوب عليها. وشؤون الأسرة أولى هذه الشؤون بالتنزه عن التحزب والتطهر من التعصب. والمرأة ربة الأسرة، وملكة البيت، تنشر فيها السلام والسكينة، وتبعد عنها النزاع والضغينة، فتربّي أولادها للوطن كله، وتنشّىء ناشئتها للأمة جميعها. مثّل لنفسك زوجين اجتمعا على مائدة، وقد تعصّب كل منهما لحزبه، وجادل عنه، وذكر حزب الآخر ونال منه، واستمع الأولاد لجدال الأبوين، والجدال طريق الخصام، والخصام رسول العداوة والبغضاء. ثم أنظر كيف تكون العاقبة.

هذا جانب واحد من جوانب عمل النساء في السياسة، وآفة واحدة من آفات تعصبّهن، ودخول التحزّب إلى بيوتهن. نناشدكم الله والوطن أيها الدعاة أن تدعوا لنا المرأة نسكن إليها من ضوضاء العيش، ونفر إليها من خلاف المذاهب، ونستريح عندها من جدال الأحزاب، ونتعلم في جوارها الحب والود، والسلام والبر. نناشدكم ألا تجعلوا من كل أسرة لجنة حزبية، أو لجاناً متعددة الأحزاب مختلفة، وألا تنقلوا الجدال والخصام، والافتراء والبهتان إلى المعبد الذي نأوى إليه، ونلتمس الدعة والسكينة والألفة والمحبة فيه.

حسبنا – أيها الإخوان – هذا النزاع الدائم، والدويّ المستمر الذي نلقاه في كل طريق، وكل نديّ، ونقرؤه في كل صحيفة، ونسمعه في كل مذياع، فنحن منه في شغل بالنهار وهمّ بالليل. دعوا المرأة تتزوَّد من العلوم والآداب والأخلاق، وأبعدوها من هذا المعترك لتكون داعية وفاق ورسول مودة، ولتكون – كما خُلقتْ – مصدر خير وبر، وألفة وحب.

قال الأول – وقد احتد قليلاً – : «إنكم إذاً تحرمونها المشاركة في أمور الأمة، وتحرمون الأمة تدبير المرأة، وهي – كما تعترفون – مصدر خير وبر وإلفة ووفاق، فلماذا تحرمون الأمة من برّها ووفاقها في بعض شؤونها؟».

فأجابه مناظره: كلا، كلا، بل تشارك خير مشاركة بالتربية والتهذيب، وبالتعليم والإرشاد، وتدبّر أجدى تدبير بالقيام على أخلاق النشء وأفكارهم، وبدعوتهم إلى الحق والخير، وتنشئتهم على العدل والإحسان، وإشراب قلوبهم المودة والمحبة، وتعويدهم العدل والإنصاف.

إنها إذاً تشارك وتدّبر بقلبها الطاهر، وفكرها المبرّأ من العصبية، وتهدي الأمة إلى الخير دون تحيّز، وترشدها إلى الحق دون تحزّب، فتكون داعية إلفة لا فرقة، ومنبع سلام لا خصام. وليس هذا بعيداً من المرأة، إن قبلتم فيها دعوتنا إلى التكريم والتقديس، ورضيتم لها سلطانها في الأسرة، ومكانها من الأمة.

إننا نرضى شركتها في كل أمر ما عدا الخصام والجدال، ونقبل تدبيرها في كل شأن حاشا معارك السياسة ومكايد الأحزاب. إننا ننزّه المرأة - ومكانُها في القلوب مكانُها - أن تباشر الخصام، وتتخلل الزحام، وتسير في مواكب الانتخاب، وضوضاء المظاهرات، وترمي مُنافِسَها ويرميها، ويَبهتَها وتبهته. إنا والله نُشفق عليها أن تسير في المدن والقرى، وتطرق الأبواب ليلاً ونهاراً، وإعلاناً وإسراراً، وتلقى الكريم واللئيم، والحر والنذل، والغليظ والرقيق، مستجدية التأييد، منفقة من الوعود!

ثم ضحك المجادل وقال مازحاً: ولسنا نعرض لما وراء هذا من الأقاويل حين يقول السفهاء: هذه المرشحة جميلة، وتلك دميمة، وهذه بسّامة، وتلك متجهمة، وتلك غليظة في القول، وهذه لينة... وهلم جرًّا. وإنا والله لنرثي لها حين نتمثلها وقد ابتُليت بالنيابة فجاءت الوفود تستنجز الوعود، وطرق الناخبون دارها كل حين، يرفعون الشكايات، ويقتضون الحاجات، ويخرجونها من أسرتها طوعاً أو كرهاً، ويشغلونها عن عيالها، شاءت أم أبت! إنا وأيم الحق لنشفق على الرجال ونرثي لهم حين نراهم في معركة الانتخاب وبعدها، وحين نرى تحكّم المُبْطِلين فيهم، وتدلل الطامعين عليهم، حتى لنتمنى أحياناً أن يُعفى الرجال من الانتخاب ومطالبه، والتمثيل ومتاعبه.. وكم عرفنا وبلونا وأشفقنا ورثينا!

فاشتد صاحبه في الجدال، واحتد في الحوار، قائلاً: أيها المدعون المبطلون، والمجادلون الجاهلون، إنكم تعطلون نصف الأمة أو أكثر، وتحرمونه الإبانة عن رأيه، والإعراب عن حجته في المجالس النيابية، والتمثيل لا يصح حتى يمثل كثرة الأمة ويُبين عن آرائها، فكل أمة لا تشارك نساؤها في الانتخاب والنيابة، لا يصح تمثيلها، ولا يجوز في الحق تصرفها... هذه حجة دامغة، فكيف تحتالون لدفعها؟

قال له صاحبه: قلت آنفاً إن على النساء تنشئة الأجيال وتربيتها، فآراؤهن منبثّة في نفوس الرجال والنساء، ممثّلة فيها. وأقول الآن: إن مدار تمثيل الأمة على أن يكون لكل مذاهبها وآرائها من يتكلم بها ويجادل عنها في مجالس النيابة. التمثيل صحيح ما

تحقق هذا الشرط، فإن عمدت أمة إلى تقليل مشاغل الانتخاب بتقليل عدد الناخبين بأية وسيلة دون إجحاف بطائفة بعينها، أو تمييز جماعة على أخرى، كان الناخبون ممثلين لآراء الأمة، وصح التمثيل، ولم يضر هذا التقليل. هب أنك أخذت دفاتر الانتخاب في بلد فحذفت نصفها بالاقتراع، ألا يكون النصف الباقي ممثّلاً أفكار هذا البلد ونزعاته؟ أتقول إن مذهباً أو رأياً فقد أصحابه بهذا الاقتراع، إن انتصر للرأي ستون من مائة، أو ثلاثون من خمسين، أو خمسة عشر من خمسة وعشرين؟

وليس النساء طائفة، أو طبقة في الأمة، ولكنهن شريكات في كل أسرة وفي كل جماعة، فإن أعفت أمة نساءها من مشاغل الانتخاب تمكيناً لهن مما هو أولى بهن، وتنزيهاً عن معارك السياسة ومطاعن الانتخاب، لم يُخِلّ هذا بتمثيل الأمة، ولم يُنقص من كرامة المرأة.

فسخر صاحبه بهذا الرأي وشرع يجادل فيه، فصاح به: لقد ضاق الوقت، لا تجادل، سأدع كل حجة إلا حجة واحدة، وأتجنب كل القضايا إلا قضية فذة، فإن أجبتم عنها، وخلصتم من سلطانها، كان بيننا وبينكم ما شئتم من جدال. إني أقول لمن يطلب الانتخاب للنساء: أتطلب هذا عن رضاً من النساء أو كره، أتكرههن على الانتخاب، أو تأخذ برأيهن فيه قبولاً وردًّا؟. إن فيصل الأمر بيننا وبينكم أن تبدأوا فتعرفوا آراء النساء في قضيتهن هذه، أيُردن الانتخاب أم يأبينه؟ أيحرصن عليه أم يزهدن فيه؟ فاستفتوا النساء قبل أن تطلبوا لهن، واسألوهن قبل أن تدَّعوا عليهن. فإن استفتيتم النساء فأعرض أكثرهن عن المشاركة في الانتخاب، وأَبَيْنَ أن يكون لهن هذا العناء، فليس لفضولي أن يتكلم عنهن. وإن قلتم إن عسيراً أن يعرف رأي النساء في أحوالهن الراهنة، قلنا فكيف إذن تحاولون إشراكهن في الانتخاب، إنهن إن عجزن عن الإعراب عن آرائهن في قضيتهن فهنّ في غيرها أعجز! وإن قلتم إن أحوال النساء تحول الآن دون تعرف آرائهن ولكنها حال تزول، وسيكون لهن من الثقافة ما يعربن به عن أفكارهن من بعد؛ قلنا فانتظروا حتى تحول الأحوال، ثم عودوا إلى الجدال.

إنها لحجة دامغة لا تستطيعون الفرار منها، وبرهان مفحم لا تملكون الجدال فيه! تعرّفوا رأي النساء في أمرهن، ولا تفتروا عليهن، ولهن القول الفصل، وعلينا السمع والطاعة.

وأخذت المجادل سورة الحجة، فوجم وفكر، وانتهز الحاضرون الفرصة، فأنهوا الجدال وانفض المجلس.

لفصل السابع عشر

معركة الحاسة السادسة

هذه معركة علمية، ولكنها في الوقت نفسه، فلسفية أدبية. وقد تكون بسببٍ من صفاتها الثلاث هذه، أعنف ما شهدت الساحة الفكرية من معارك، وأخطر ما تنجلي عنه من نتائج، لأنها لم تبلغ مستقرّها بعد، ولا أتيح للأطراف المتنازعة في شأنها، أن تهدأ طرفة عين.

وأغرب ما يطالعنا به التاريخ أن المعارك العلمية كانت تتميز، ولا تزال، باحتدام يهون معه كلّ ما عرفه الناس في الميادين الأخرى، مع أن مجال البرهان في القضايا العلمية أرحب، فلا أقلّ من إجراء التجربة، وإظهار ما تسفر عنه، ليحصل اليقين، ويتبين الخطأ من الصواب.

ولكن الذي حدث، على مدى العصور، يبدو مغايراً لما نفترض تصوره: غاليلو اضطرّ إلى إنكار ما اهتدى إليه أمام ديوان التفتيش إبقاءً على حياته، وباستور أوشك، في بعض الفترات، أن يذعن لمناوئيه ويحرم الناس من ثمار أبحاثه، لو لم تنقذه المصادفات، وذلك في عصر تحوّل العلم به إلى عبادة!!

الطاقة النفسيّة

رأينا أن ابن سينا كان أول من اهتدى إلى ما نسميه اليوم « الطاقة النفسية »، ثم حاول استغلال هذه الطاقة في معالجة المرضى، والإفادة من الإيحاء.

يقول محمود نجم آبادي: «وطريقة ابن سينا في المعالجات النفسية توصي بالتلقين والإيحاء. وقد كان يعتمدها في معالجاته النفسانية، وينقل عنه كثير من القصص في أمثال هذا النوع من المعالجات. وللشيخ رأي خاصّ في حالة الطبيب أمام المريض أثناء تأديته لمهمته، فهو يرى أن لوضع الطبيب وحالته المعنوية أثراً كبيراً جدًّا في شفاء الأمراض، فإذا كان الطبيب بشوشاً، بسّاماً أَثَّرَ كثيراً في المريض، يقول: «وينبغي للطبيب أن يكون دائماً مبشراً بالصحة، فإنّ للعوارض النفسانية تأثيراتٍ عظيمة».. »[١].

وكلّ من يتعمّق في دراسة الرسائل التي وضعها ابن سينا مثل «رسالة العشق» و «رسالة في ماهية الحزن»، و «رسالة دفع الهم والغم»، يتأكد من هذه الحقيقة، وهي أنه اعتمد على ما دعاه «الحواس الباطنة» في التقاط كثيرٍ من خفايا الطبّ، وجواهر المعرفة، حتى ليحسب أنه توصل إلى اكتشاف الحاسة السادسة قبل علماء هذا العصر بعشرة قرون.

ما هي هذه الحاسة؟

هناك ظواهر طبيعية، وواقعية، ومعروفة لدى أكثر الناس، ولكنها تحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير يبدو مقبولاً من أناسٍ، مرفوضاً من آخرين.

هناك حالات «الانخطاف» التي يمر بها المتصوفون، والمشاهدات العجيبة، والرؤى التي تتحقق ولا تُصدّق.

هناك التأثير الخاص الذي يمارسه بعض الأفراد في غيرهم، ويحملونهم على الطاعة، وعمل كل ما يطلبونهُ منهم، حتى النوم، والمشي وهم نائمون.

هناك توارد الخواطر، وصاعقة الحب، والإيحاء من بعيد، والشفاء باللمس، ومعرفة الينبوع تحت الأرض، والتنبّؤ بالمطر، ومكافحة الهم بالنظر، بمجرد النظر، كل هذه الظواهر تفسّر اليوم بأنها من نتاج حاسّة لا

(١) أنظر «دائرة المعارف»، الجزء الثالث، مادة «ابن سينا».

عضو لها في الجسم كالأذن للسمع، والأنف للشم، وإنما الجسم كله بجميع أعضائه هو عضوُها، ثم أضيفت إلى الحواس الخمس فكانت السادسة!

هياجٌ وصخب

ولكنّ العلماء - الرسميين منهم خاصة - هاجوا، وماجوا، وأنكروا أن يكون للعلم يدٌ في هذا التفسير، ووصفوا القائلين به أنهم دجالون، مشعوذون، جاهلون، متأخرون، لا يفقهون شيئاً من العلم، ولا يقدِّرون الضرر الذي يلحقونه بالناس من جرّاء هذه الخرافات والأوهام!

وكان هؤلاء الهائجون الصاخبون من أعضاء أكاديميات الطب، ومعاهد العلوم الطبيعية والكيميائية، وعلماء النفس في الصالونات، وأساتذة الفلسفة الاصطلاحيين، والأطباء المتاجرين، وسائر المنتفعين بالجمعيات الجغرافية، والهندسية، والنسائية، ومختلف الفروع العلمية.

بيد أن هذا الهياج، قوبل بمثله في أوساط الذين آمنوا بالحاسة السادسة، وكان ردّهم يتسم بالدهاء، وبعد النظر، قالوا:

«لو كانت الحاسة السادسة موضع رضا وقبول، ولو حسنت الإفادة منها، لما بقي ثمة مخادعون، ومحتالون، لأن أفكارهم تُقرأ بها، ولما ظلّ سياسيون، إذ يسهل معها تبين ما ينطوون عليه من أطماع ومطامح، ولما وجد عمالٌ مشاغبون تكثر طلباتهم وتتوالد، لأن بعد النظر الذي ينبثق عن تلك الحاسة، يميط اللثام عن روح الكسل لدى هؤلاء المشاغبين، وعن مثلهم الأعلى التافه، ولما ظهر أرباب عملٍ ذوو بذخٍ وأبهة، لأن ما يكمن وراء نوحهم وتظلّمهم من رغبةٍ عارمة في الربح، يستعلن لأصحاب تلك الحاسة، ولا يبقى لديه من ستر، ولما اندلعت بعدُ حروبٌ لا يهدأ معها بال، إذ تفتضح النيات الخفيّة التي

تحرك دعاة التسلح، من سعي وراء الأمجاد الكاذبة، والانتصارات الخادعة »[٢].

أتكون السياسة قد دخلت اللعبة، ومنعت الحقيقة من الظهور؟!

هذا ما يتجه إليه الظن!

نظريات... وفرضيات

لكل معدنٍ من معادن الأرض لمعانٌ خاص، واللمعانُ يفيد الإشعاع، والإشعاع يفيد التموّج، أو بَثّ أمواجٍ تختلف باختلاف كل معدن.

ولكن بقية الأجسام في الكون لا تختلف عن المعادن، بمعنى أن لكل جسم، لكل مادّة في الأرض أو في السماء « بريقاً » يختصّ بها وتختصّ به، فللماء بريقُهُ عن بعد، أو عن قرب، وللزيت بريقه، ولكل نوع من الحجارة أن يبث إشعاعاً معيناً. والأحجار الكريمة المعروفة (الياقوت، الزمرد، الماس، إلخ...) أبرز ما نعرف من إشعاعات الأحجار.

هذه حقيقة علمية لا سبيل إلى إنكارها.

إزاء هذه الحقيقة، نعثرُ في كثيرٍ من الأحيان، أو بعض الأحيان، على أشخاص من الرجال والنساء، يعرفون- أو يحسّون- أن تحت هذه الرمال مثلاً، ينبوع ماءٍ سائغ، فإذا حفرت الأرض هناك، تدفّق الماء. كيف يتم ذلك؟

العلماء الرسميون يردّون ذلك إلى المصادفة، ولا شيء غير المصادفة. ولكن ثمة من يذهب به التأمل والتفكير إلى الربط بين إشعاع الماء وإحساس من يكتشفه دون أن يراه، ثم يفترض أن في الناس من يرهف إحساسهم إلى

---

(٢) Paul Rebaux, Notre sixième sens, Raoul salar, Cannes 1953.

درجة يلتقطون معها إشعاعات الأجسام، وبريق الأشياء عن بعد، وفيهم من يسمع رنينها، ويتحسس بما تبُثُّ من موجات.

وتلك هي نظرية «الحس الإشعاعي».

بين العلم والأدب

انعقد مؤتمر «جماعة الكُتّاب الأوروبيين» في روما عام ١٩٦٦ . وكان أبرز ما عرضه ڤيغوريللي، مندوب إيطاليا في ذلك المؤتمر، أن من أهم الموضوعات في الثقافة الحديثة، تلاقي العلم والأدب، وهو موضوع لم يتوفّر الباحثون بعدُ على درسه وإيلائه ما يستحقّ من رعاية واهتمام، فإن الذين يحتكون من الأدباء بدنيا العلم، يتوصلون إلى إغناء تجاربهم على نحوٍ يشبه الانقلاب في كيانهم النفسي.

لقد أدرك العلماء، والأدباءُ من بعدهم، أن الخيال والإلهام ليسا من آفاق ما وراء الطبيعة، وأن في إمكان علم النفس، والكيمياء الحيوية، ووظائف الأعضاء، من الآن فصاعداً، أن تؤثر في الخيال، وتحرك الإلهام، وتكتشف القوانين التي تسيّرها، وتتحكم بها.

ولا أدلّ على صحة ذلك من اتساع الخيال بتأثير المخدرات والمسكرات، وانبعاث الأفكار العجيبة، والصور الغريبة في بعض الأذهان الخاضعة لحالة صحيّة معيّنة، فإن ابن الرومي - كما بيّن عباس العقاد في كتابه عنه - كان يعاني من مرض السكري، وتوماس كارليل كان ممعوداً، لا يؤاتيه شعورٌ بالراحة في جلوسٍ ولا وقوف!

هذه الحالات المَرَضيّة، شأنها شأن الحالات الصحية الفائقة، تُؤثر دون أدنى ظلٍّ من شك، في حسهم، وبالتالي في تصوراتهم وأفكارهم.

ويرى القائلون بنظرية «الحس الإشعاعي» وهم يشدّدون كل التشديد

على الحالة الصحيّة، أن المريض في عضوٍ ما، لا يملك من هذا الحس، ما يملك المعافى السليم.

القوى الدفينة

وهناك ما هو أغرب! لقد ظهر أن ذوي الحس الإشعاعي المرهف، ممن اجتازوا عتبة الإدراك السطحي، تمكنوا من ولوج الأعماق داخل النفس وخارجها، وكسروا الحواجز والفواصل الزمنية والمكانية، وإذا بهم يتخاطبون بالخواطر (التيليباثيا)، ويستحضرون الماضي، وينفذون إلى المستقبل، ويذيبون كثافة المادّة (الاستبصار، التنبّؤ). وهكذا، يصبح العالم كله، في حس أولئك القوم، شفّافاً، رغم جباله، ووديانه، وصخوره، وأشجاره، وبحاره، وسهوله...

وهذه القدرات التي تبدو عجيبةً، عسيرةً على التصديق، ليست مما يتفرد به أصحاب الحس الإشعاعي، كما يؤكد المنظّرون، وإنما هي قوى مبذولة لكل من ينميّها في ذاته، وقد عرفها الأقدمون، على نحو أفعل وأوسع، مما يعرفه المحدثون.

المسألة كلها في الاستعمال والإهمال، فقد أهمل الخلدُ بصره، واستنام إلى الحفر المظلمة، والدهاليز، والأقبية، ففقد مع الزمن عينيه. وراحت الزرافة تطلب أعالي الشجر، وتلح في طلبها، فطال مع الزمن عنقها.

وهذا هو ما أصاب الإنسان مع حاسته السادسة، إذ أهملها أهل أوروبا خاصّة، وتبعهم غيرهم في هذا الإهمال، فأصابهم ما أصاب الخلد حين فقد حاسة النظر، أما الشرقيون المقيمون في حملايا وجوارها، فقد أقاموا على الاستعانة بتلك الحاسة، واستعمالها.

المهم أن ثمة... في أعماق الإنسان، في الكون الداخلي لكل إنسان، قوى

مدفونة، غير مستعملة، ولا مكتشفة، يستطيع أن يتعهدها، ويعيد إليها الحياة، حتى إذا انتعشت أعادت لحياته البهجة، والمعرفة، والنور، والصفاء... رغم كل المكدرات!

هل ترى بعدُ من سرٍّ في تفاؤل ابن سينا، وإقباله على الحياة؟!

لقد كان وحده، بين علماء عصره، وأدبائه، وفلاسفته، من أحْسَنَ استخدام حواسه الباطنة!

آراء الأقدمين

تحدّث المسعودي عن الكهانة، وكهان العرب الأقدمين أمثال شق، وسطيح، وظريفة الكاهنة، فقال: «والكهانة أصلها نفسي... وهي تكون في العرب على الأكثر، وفي غيرهم على وجه الندرة، لأنها شيء يتولد على صفاء المزاج الطبيعي، وقوة مادة نور النفس، وإذا أنت اعتبرت أوطانها، رأيتها متعلقةً بعفة النفس، وقمع شرها بكثرة الوحدة، وإدمان التفرد، وشدة الوحشة من الناس، وقلة الأنس بهم. وذلك أن النفس إذا هي تفردت فكرت، وإذا هي فكرت بعدت، وإذا بعدت هطلت عليها سحب العلم النفسي، فنظرت بالعين النوريّة، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به وعليه، وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرفت على دراية الغائبات قبل ورودها».

إذا أنْتَ تأملت هذا الكلام جيّداً، ودققت في كل كلمة، ومحصت فكرته الأخيرة، تجد فيه خلاصة الأبحاث، والتجارب، والنظريات التي انتهى إليها المحدثون في كلٍّ من أوروبا وأمريكا.

المهم أن تتفرد النفس، وتفكر، وتبتعد، ويقوى نورها، لتسترجع الحاسة السادسة، و «تُشرف على دراية الغائبات قبل ورودها».

رؤى الصوفيـين

هذا موضوعٌ درسه كثيرٌ من المهتمين بالأدب والفلسفة والأخلاق. وكان من ألمع دارسيه في عالمنا المعاصر، «ايميه ميشيل» الباحث الفرنسيّ الشهير. قال:

«المسألة التي يطرحها «الانخطاف الروحي» كظاهرة تاريخية أولًا، ثم كظاهرة وضعية من بعد، إنما هي بالضبط، نموذج للمشكلة التي ترغمنا الرؤية الجديدة للإنسان، على درسها. إنا لنعتقد، في مواجهة الدراسات التقليدية جميعها، أن الإنسان جهازٌ مفتوح، لا نجهل حدوده فحسب، وإنما يحتمل أن لا يكون لهذه الحدود وجود!».

ثم يمضي في التأكيد على هذه القضية، وهي أن الإنسان يستطيع، بصورةٍ استثنائية، أن ينفتح من الأعلى، من فوق، على زيٍّ من المعرفة المطلقة، المتحررة من الطرائق الكلامية في اللغة والعلم.

وهذا الإمكان الذي يتمتّع به بعض الأفراد، ولا نملك الطاقة على مراقبته، لقصورٍ في وسائلنا العلمية، يفرض علينا أن نصغي لما يقوله الصوفيون حين يؤكدون أنهم توصلوا إلى ضروبٍ من المعرفة المباشرة لا تملك اللغة الإفصاح عنها. هذه رؤى، ومظاهر حياةٍ، لا يجوز اعتبارها أوهاماً وهلوسات وتخريفات، وإنما لعلم الحياة وحده، أن يدرسها، ويستخلص منها ما يحق له أن يحكم في شأنه.

ذلك بأن الحياة نفسها تيار كهربائي- مغناطيسي متصل، وهؤلاء الذين يشعرون بالانخطاف، وتنفتح أرواحهم على عوالم يصفونها بكلمة «علوية»، إنما يشعرون في الواقع، ببعض ما يخفى علينا من تأثير التيارات المغناطيسية- الكهربائية في الكون. وشعورهم هذا يتم نتيجة عوامل كثيرة، متداخلة، متشعبة، الظاهر منها كالعزلة، وكثرة التأمل، والرياضة النفسية

والبدنية، والاستغراق، يبدو ضئيلاً، جدّ ضئيلٍ، إلى جانب الخافي أو المجهول.

معطيات أخيرة

وكان آخر ما لجأ إليه أنصار الحاسة السادسة في صدّ الهجمات العنيفة، والحملات المغرضة التي شنّها عليهم ذوو الألقاب العلمية، والمقامات الرسمية، أنّهم وجّهوا الاهتمام إلى ظواهر وأحداثٍ، تبعث على القلق والدهشة، مثل «حاسة الاتجاه» لدى بعض الحيوانات، ومظاهر الشعور لدى بعض النباتات، وأعراض العشق لدى بعض الجمادات.

يقول بول ريبو: «الأكيد أن الحيوانات تمتلك موهبة اتجاه، أعلى بكثيرٍ مما يمتلك الإنسان. وذلك لأنها لا تفكر، وتترك لحاستها السادسة أن تتصرّف. وهذه تتلقى الموجات المؤاتية، فتشعر بنداء الطبيعة، دون أن تقوم بأي تصرفٍ من شأنه أن يعكر ذلك النداء أو يعطله.

«والقول بأن الشم وحده يؤدّي المهمة، غير صحيح. وليس هناك من «أثر» يمكن أن يقتصّه هرّ عرفته شخصياً، عاد إلى منزل أصحابه. وكان هؤلاء قد عمدوا إلى تجريبه، فأخذوه في سيارةٍ إلى غاباتٍ تبعد اثني عشر كيلومتراً عن منزلهم، وهناك ألقوا به، دون أن يكون ذلك الحيوان المسكين، قد جاء إلى تلك المجاهل من قبل. وما مضى يومان عليه، حتى أقبل خائراً، جائعاً، ملهوفاً، مبلّلاً، يموء على باب الذين ضيّعوه!».

أما الطيور فحسبك منها الحمام الزاجل الذي يعمل عمل البريد المنتظم بين الجيوش، والأمراء، وأصحاب المصالح. وفيها ما أخضع لمختلف الاختبارات، فكان يقطع البحار، وهو لا يعرف الأدرياتيك، ولا المتوسط، ويهتدي من استوكهولم إلى البندقية أو العكس. مع أنه استقدم في الأصل من رأس الرجاء الصالح.

وكذلك هو الشأن في إحساس النباتات التي أجريت عليها مختلف التجارب، وكلّها تؤكد أن النبات يتألم، ويشعر، ويعاني من العطش حين ينقطع عنه الماء[٣]

والعشق بين الجمادات ظاهرة أقام ابن سينا عليها الدليل، في «رسالة العشق»، وعلماء الكيمياء يصفون حالاتٍ من «التآلف» بين جسمين، وحالات أخرى من «التنافر»، مما تجده في المؤلفات المختصة بهذه الموضوعات.

نبذ الخلافات العنيفة

وكلّ ما تنجلي عنه خلافات الكائنات الحية، ومنازعات العناصر المتخاصمة في هذا العالم، إنما يعني في نهاية كل مطاف، أن العنف لا يؤدّي إلى نتيجة يرضى عنها أحد! والحق أحق أن يُتّبع!

هذا ما تنبىء به الحاسة السادسة، إذا نحن أخذنا بها، وأصغينا إلى ما أملته وتمليه. وإذا خالج الشكّ أحدنا في وجود هذه الحاسة وموحياتها، لم يبق أمامه إلا أن يرجع إلى تاريخ المعارك التي نشبت على كل صعيد، من الفكر، إلى الفن، إلى الأدب، إلى العلم، إلى السياسة، حيث يجد بكل بساطة أن اختلاف الرأي بين طرفين لم يحسم قطّ عن طريق العنف، بل كان العنف دوماً يؤدّي إلى خراب الأطراف الآخذة بالباطل.

وإذا كنا نلاحظ القسوة في الطبيعة التي تتمثل في الزلازل والفيضانات وتنازع الحيوانات على البقاء، فذلك لأن الطبيعة لا تعقل، ولا تفكر.

---

(٣) أنظر «الحاسة السادسة والطاقة النفسية» تأليف د. سليمان النجار، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨١، ص: ٦٠، بعنوان «هل للنبات حس؟».

علينا إذن أن نهدأ، أن نفكر، أن نعقل، في مواجهة كل خلاف، وهذا الهدوء الذي يواكبه العقل والتفكير، يحول بين العاقل والعنف.

تلك هي الخلاصة: الغلبة للحق وهذا هو ما ينجلي عنه في النهاية، غبار كل معركة.

مصادر عربية

هذه المصادر تُضاف إلى المؤلَّفات المشار إليها في كل فصل على حدة.

١ – القرآن الكريم	
٢ – المدخل إلى النقد الأدبي الحديث	الدكتور محمد غنيمي هلال
٣ – مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية	إرنست كاسيرر، ترجمة الدكتور إحسان عباس
٤ – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده	ابن رشيق القيرواني.
٥ – دائرة المعارف	إشراف: فؤاد أفرام البستاني
٦ – الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة	ابن بسام الشنتريني
٧ – الملل والنحل	أبو الفتح الشهرستاني
٨ – المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر	الدكتور نسيب نشاوي
٩ – الموشحات الأندلسية	د. محمد زكريا عناني
١٠ – عباس العقاد ناقداً	عبد الحي دياب
١١ – معارك العقاد الأدبيّة	عامر العقاد
١٢ – الآداب (مجلة)	سهيل إدريس
١٣ – الأديب (مجلة)	ألبير أديب
١٤ – الحكمة (مجلة)	فؤاد كنعان
١٥ – المعرفة (مجلة)	فؤاد الشايب وأديب اللجمي

١٦ – حياة الرافعي	محمد سعيد العريان
١٧ – الاتجاهات الأدبية في القرن العشرين	ر . م. ألبيريس، (ترجمة جورج طرابيشي)
١٨ – الحاسة السادسة والطاقة النفسية	الدكتور سليمان النجار
١٩ – قضايا جديدة	د . محمد مندور
٢٠ – الأديب وصناعته	ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا
٢١ – دراسات في الأدب والمسرح	ترجمة: نزار عيون السود
٢٢ – مجلة أبولو	أحمد زكي أبو شادي
٢٣ – المقدمة	ابن خلدون
٢٤ – مروج الذهب	المسعودي
٢٥ – جبران حياً وميتاً	
٢٦ – النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي	محمد أحمد الغمراوي
٢٧ – الشهاب الراصد	محمد لطفي جمعة
٢٨ – تحت راية القرآن	مصطفى صادق الرافعي
٢٩ – صقر لبنان	مارون عبود
٣٠ – الشوقيات	أحمد شوقي
٣١ – المنار (مجلة)	محمد رشيد رضا
٣٢ – الأمثال العاميّة	محمود تيمور باشا
٣٣ – ردّ العامي إلى الفصيح	الشيخ أحمد رضا
٣٤ – أمين الريحاني	محمد علي موسى
٣٥ – أدب الرحلات	أحمد أبو سعد
٣٦ – الريحانيات	أمين الريحاني
٣٧ – الواسطة في معرفة أحوال مالطة	أحمد الشدياق
٣٨ – في الأدب الحديث (الجزء الثاني)	عمر الدسوقي
٣٩ – مجلة « الرسالة »	أحمد حسن الزيات
٤٠ – مجلة « الثقافة »	أحمد أمين
٤١ – مجلة « العرفان »	أحمد عارف الزين

٤٢ – مجلة « الهلال »	جرجي زيدان وأولاده
٤٣ – مجلة « المقتطف »	يعقوب صروف
٤٤ – أحمد فارس الشدياق	الدكتور عماد الصلح

مصادر أجنبية

1 – Planète, Le meilleur de, Janvier 1966.
2 – Notre sixième sens, par Paul Reboux.
3 – Ernest Renan, Averroes et l'averroïsme.
4 – Jean Orieux, Voltaire ou la royauté de l'esprit, Flammarion 1966.
5 – Rom Landau, Islam and the Arabs, London 1958.
6 – Encounter, No 112, 1963.
7 – René Lalou, Histoire de la Littérature française contemporaine, Tome II.
8 – Léon Cellier, L'épopée romantique.
9 – Platon, Oeuvres complètes, Tome VI, La République, texte traduit par Emile Chambry.
10 – Métaphysique du sexe, J. Evola, traduit de L'italien par Yvanne J. Tartat.
11 – Paul Brunton, L'enseignement secret au delà du Yoga, traduit de l'anglais par René Jouan.
12 – An Introduction to English Literature, by Henry S. Pancoast, Fourth Edition, New York 1917.

للمؤلف

للمؤلف ما يزيد على سبعين كتاباً، نذكر فيما يلي عناوين بعضها:

- روح العروبة ١٩٤٧
- الحجاج: طاغية العرب ١٩٥٠
- برنارد شو: العقل الساخر ١٩٥٦
- الإنسان والدنيا (مجموعة قصص) ١٩٥٤
- فلسفة الحب عند العرب ١٩٦١
- شعراؤنا (١١ جزءًا) ١٩٦٥
- مي زيادة ١٩٦٤
- أبو العتاهية ١٩٦٣
- ابن حزم ١٩٦٢
- الصهيونية جريمة العصر الكبرى
- بين الفكر والحياة (عشرة أجزاء: مقالات في الأدب والاجتماع)

عن الفرنسية:

- مذكرات الجنرال ديغول ١٩٦٨
- الإسكندر ١٩٦٣

عن الإنكليزية:

- زحف العروبة، تأليف إميل بستاني
- القومية العربية، تأليف حازم زكي نسيبه
- عالم شتاينبك الرحيب، تأليف بيتر ليسكا

فهرس